Geschichte der christlichen ethik: hälfte. Geschichte der christlichen ...

Christoph Ernst Luthardt

Geschichte

der

christlichen Ethik.

Zweite Hälfte:

Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation.

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig.
Dörffling & Franke.
1893.

Geschichte

der

christlichen Ethik

seit der Reformation.

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1893.

Vorwort.

Das Erscheinen dieses 2. Bandes hat sich länger verzögert und sein Umfang ist größer geworden, als ich erwartet hatte. Man möge beides freundlich zu Gute halten. Der zu bearbeitende Stoff drängte sich zu reichhaltig heran. Es sind nur etliche Partien — wie die Mystik der römischen Kirche, die Mystik und der Pietismus der reformirten Niederlande, die englische und die französische Moral u. ähnl. —, bei denen ich mich mit den bisherigen Darstellungen begnügen zu dürfen glaubte. Im Uebrigen wird man das eigene Studium der Quellen schwerlich vermissen. Ich habe für Manchen vielleicht zu viel der Referate aus den Quellen gegeben. Aber dieß schien mir nützlicher zu sein, als nur Betrachtungen darüber anzustellen. Und es wird doch wohl so bald nicht leicht Jemand diesen ganzen Stoff, besonders auch aus der Zeit der Orthodoxie, von Neuem durcharbeiten. Daß ich auch das sittliche Leben und die außertheologische Literatur berücksichtigte, lag in der Aufgabe, wie ich sie gefaßt. Der Druck hat sich mehrere Jahre hingezogen; damit möge man etwaige Lücken neuester Literatur entschuldigen. Auch sonst möge dieser nun vollendeten Arbeit eine freundliche Aufnahme begegnen. Für Korrektur und Stellenvergleichung sind die Leser mit mir auch bei diesem Bande dem Herrn

Gymnasialoberlehrer A. Uhlig zu Danke verpflichtet. Das fleißige, eingehende Register über die drei Bände — die Geschichte der antiken Ethik und die beiden Bände der Geschichte der christlichen Ethik — hat Herr Pastor Kramer zu fertigen die Freundlichkeit gehabt.

Leipzig, 18. November 1892.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

I. Die reformatorische Ethik S. 1—105.

II. Die römisch-katholische Ethik der Restaurationsperiode S. 105—173.

III. Die protestantische Ethik des orthodoxen Zeitalters S. 174—248.

IV. Die Ethik des Pietismus[1] S. 248—340.

1) Diese Ueberschrift ist aus Versehen S. 248 und auf den nächsten Seiten bis S. 320 ausgefallen. Man bittet daher, dieß zu korrigiren.

V. Die Ethik der Aufklärungszeit S. 340—496.

VII. Die theologische Ethik im Zeitalter der kirchlichen Erneuerung S. 613—690.

Geschichte der christlichen Ethik.

Zweite Hälfte.

Seit der Reformation.

I. Die reformatorische Ethik.

§ 1. Renaissance und Reformation.

Der unbedingten Autorität der mit dem Reiche Gottes selbst sich eins setzenden äußern Kirche und ihrem Anspruch auf Weltbeherrschung stellte sich einerseits die „Renaissance“, andrerseits die Reformation gegenüber, aber mit dem Unterschied, daß dort die Individualität das selbständige Recht ihrer natürlichen Art und Begabung und ihrer Kulturwelt gegenüber dem Christenthum der Kirche geltend machte, hier dagegen die sittliche Persönlichkeit in Gebundenheit an das Wort Gottes sich ihrer Freiheit des Christenmenschen im Glauben auch gegenüber der gesetzlichen Autorität der äußern Kirche bewußt wurde, mit ihrem freimachenden Glauben aber zugleich auch ein gutes Gewissen für die Erfüllung des irdischen Weltberufs gewann.

1. Zwei Mächte stehen an der Schwelle der neuen Zeit, diese bestimmend: das Recht der Subjektivität und die Berechtigung der natürlichen Welt. Diese beiden Gedanken — das Ich und die Welt — sind es, welche der neuen Zeit ihren Charakter und den Schwung der neuen Bewegung geben, welche sie von der früheren Zeit unterscheidet. Beide sind ein Erzeugniß der vorhergehenden Entwicklung, sowohl negativ wie positiv. Das Mittelalter ist bezeichnet durch die Unterordnung und Einfügung des Einzelnen in die übergreifende Korporation. Wie dieß auf allen Gebieten der Fall ist, so insonderheit auf dem des religiösen Lebens. Der Einzelne ist nur ein Glied

der Korporation der Kirche, ohne selbständige Berechtigung. Die Kirche ist alles, der Einzelne ihr gegenüber nichts. Das rief mit Nothwendigkeit die Gegenwirkung der individuellen Geltendmachung hervor. Nicht bloß in den Sekten, welche eine Gegensatzstellung zur Kirche einnahmen, sondern auch innerhalb der Kirche selbst und auf ihrem Boden machte sich sowohl die Berechtigung des subjektiven Denkens in der religiösen Aufklärung und ihrer Kritik, als auch des subjektiven Gefühls in der Mystik geltend. Denn die Mystik ist die Subjektivität des religiösen Innenlebens gegenüber der objektiven Form des vorgeschriebenen äußern kirchlichen Lebens. Nun ist das germanische Element vor dem romanischen der Naturboden der persönlichen Subjektivität. Es ist daher natürlich, daß jene Mystik in ihrer ausgeprägteren Gestalt vorzugsweise auf germanischem Boden Pflege fand und Ausdehnung gewann. Nicht minder hat die Wirksamkeit der Bettelorden die religiöse Frage in das Volksleben hineingetragen und sie im Bürgerstand und in den Städten zum Gegenstand individuellen Interesses gemacht. So arbeitet sich aus der korporativen Gestalt des mittelalterlichen Lebens die Subjektivität als Vorbote und Macht der neuen Zeit, die im Anzug war, heraus.

2. Neben diese aber stellt sich die Bedeutung der Welt in ihrer relativen Selbständigkeit und selbständigen Berechtigung. Das Charakteristische des Christenthums der mittelalterlichen Kirche ist die Weltverneinung, um auf diese die Weltherrschaft der Kirche zu gründen. Ist die Kirche Ein und Alles, weil das Reich Gottes selbst, so hat nichts in der Welt eine selbständige Berechtigung neben der Kirche. Die Welt der Schöpfung ist das an sich Unheilige und Unberechtigte und muß sich sein Recht der Existenz erst durch die Dienststellung gegenüber der Kirche erwerben und durch Leistungen an die Kirche erkaufen. Dadurch erst gewann man ein gutes Gewissen zur Ausrichtung und Erfüllung der irdischen Berufsarbeit, daß diese als Mittel diente für die Leistungen, die man an die Kirche entrichtete. Durch diese Leistungen schien gleichsam das Unrecht gesühnt, welches man beging, indem man überhaupt sich den Aufgaben der Welt widmete. Denn als zwei einander ausschließende Gebiete erschienen das himmlische und das irdische Leben. In dem Maße, als man diesem diente, entzog man sich jenem, und in dem Maße, als man jenem sich widmete, verneinte man dieses. Das Richtige wäre gewesen, nur jenem zu leben. Aber die irdische Existenz forderte doch auch ihr Recht. So blieb nur übrig, beides so mit einander zu vertragen, daß

man das Irdische möglichst beschränkte und sich die Berechtigung desselben durch jene Dienststellung erkaufte. Auf diesem Wege das gesammte Weltleben zu verkirchlichen, erschien demnach als die Aufgabe des Christenthums. Die innere Durchdringung des irdischen Lebens durch den Sauerteig des Evangeliums auf dem Weg der Gesinnung wurde umgesetzt in jene äußere Aufgabe der Beherrschung durch die Kirche. Nun aber war die Kirche eine äußere, rechtliche Gemeinschaft. Als solche traf sie mit den übrigen Kreisen des irdischen Gemeinschaftslebens zusammen. So ergab sich als nothwendige Folge steter Grenzstreit derselben und damit die Unmöglichkeit, jene Forderung wirklich durchzuführen. Es war nur natürlich, daß das Bewußtsein der selbständigen Berechtigung der irdischen Lebensgebiete und ihrer Aufgaben sich geltend machte. Nicht bloß im Gebiete des staatlichen Lebens war dieß der Fall, sondern auch im Gebiet des sozialen Lebens. Der Großhandel der oberitalienischen Städte — und im Zusammenhang damit auch der deutschen — konnte nicht bestehen ohne Vertragsverhältnisse mit der muhammedanischen Welt des Orients, deren Berechtigung und Gültigkeit doch die Kirche verneinte. In dem Maße ferner, als die Städte sich hoben und ihrer Aufgaben sich mehr bewußt wurden, trat auch die mannigfaltige Wohlthätigkeitsübung und Armenunterstützung in den Umkreis ihrer Aufgaben und Rechte ein. Und wie sehr bereicherte sich überhaupt der Inhalt des natürlichen Lebens und dehnte sich der irdische Gesichtskreis aus! Das Gewand der äußern Beherrschung durch die Kirche wurde zu enge und vermochte nicht mehr den wachsenden Umfang dieser erweiterten Welt zu umfassen. Jene Herrschaft der Kirche, wie man sie bis dahin verstanden hatte, mußte gesprengt werden. An die Stelle der ausschließlich kirchlichen Stimmung trat eine neue Stimmung.

3. Da war es nun von entscheidender Bedeutung, wie die neue Stimmung sich religiös gestaltete. Es war eine doppelte Möglichkeit gegeben. Entweder man hielt die überlieferte Gleichstellung von Christenthum und Kirche im römischen Sinne fest. Dann war die Ablehnung der Kirche von Seiten der neuen Stimmung, wie sie sich entwickelte, auch Ablehnung des Christenthums. Und wenn man auch äußerlich im Zusammenhang mit der Kirche verblieb, so war doch das innere Band gelöst. Das war dann eine Befreiung des Geistes im nichtchristlichen Sinn. Oder man lernte das Christenthum selbst von jener Kirche unterscheiden, und die Entfremdung von dieser war nicht auch eine Entfremdung von jenem, sondern, indem man von der Kirche

1*

auf das Evangelium zurückging und in diesem seinen Standort nahm, erwuchs damit auch die Möglichkeit, von da aus ein innerliches Verhältniß auch zu der Welt des natürlichen Bewußtseins und der irdischen Lebensaufgaben in der „Freiheit des Christenmenschen“ zu gewinnen. Jenes war der Charakter der „Renaissance“ Italiens, dieses der Reformation Deutschlands.

4. Das Eigenthümliche der Geistesstimmung und Lebensgestaltung gegen den Ausgang des Mittelalters, welche man Renaissance nennt, besteht in dem Doppelten: dem rücksichtslosen Selbstgefühl des Einzelnen und seiner Individualität und der rücksichtslosen Hingebung an die natürliche Geisteswelt, welche neu und reich aufgegangen war. Auf allen Gebieten des Lebens, in Staat, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft, Sittlichkeit machte sich gegenüber der Beherrschung des Lebens durch die überlieferte kirchliche Autorität das Recht der Individualität geltend. Es hat wohl niemals einen größeren Reichthum genialer Begabung gegeben als in der Periode der Renaissance in Italien. Wie in der Kunst sich gegenüber dem herkömmlichen Typus einer gewissen gleichmäßigen Allgemeinheit das individuelle Gepräge geltend macht, so auch in der Wirklichkeit des Lebens. Und das Selbstgefühl der individuellen Besonderheit äußerte sich auch in der Ablehnung der herkömmlichen Schranken für die Führung und Gestaltung des Lebens. Die eigene Natur und ihr Wille tritt an die Stelle des kirchlichen oder des sittlichen Gesetzes. Im Staatsleben sind es Machtmenschen, welche ihr Interesse und ihren Willen allein als Gesetz anerkennen. Macchiavelli's „Fürst“ ist die Theorie davon. Den Lebensgenuß, der keine äußere Schranke kennt, predigten Bocaccio's einschmeichelnde Erzählungen. Das gesammte Leben dieses Kreises verkündigt das Recht des Genusses und der Leidenschaft bis zur Rücksichtslosigkeit gegen alle Sittlichkeit und Sitte. Mit dieser Welt der Subjektivität, wie sie hier in ungewohnter Fülle ihren Reichthum im Guten und Schlimmen erschlossen, tritt sodann in Bund die äußere Welt des natürlichen Geisteslebens, in welche man sich mit Begeisterung warf. Die Erschließung der alten Welt, ihrer Wissenschaft und Kunst, hatte einen Enthusiasmus entzündet, welcher ganz andrer Art war als jenes ruhige Bestreben etwa der karolingischen oder ottonischen Zeit, klassische Bildung auf den Boden der germanischen Barbaren zu verpflanzen. Es war natürlich; Italien stand ja im geschichtlichen Zusammenhang mit jener Welt der Antike. Schien sie verschwunden gewesen zu sein, so trat sie nun in erneuter Schönheit und mit dem Reiz der Romantik bekleidet in den Gesichts-

kreis. Mit Begeisterung fiel man ihr zu und fand in ihr eine geistige Befriedigung, wie sie die Kirche und ihr Christenthum nicht zu gewähren vermocht hatte. Jener Welt des Geistes und der Schönheit gegenüber erschien das Christenthum eher als Barbarei denn als Macht der Bildung. Die Antike tritt geradezu an die Stelle des Christenthums und Plato und Homer an die Stelle der heiligen Schriften.

Es war nicht die sittliche Wahrheit, welche man suchte, sondern der geistige Genuß; das Evangelium der Bildung, nicht der sittlichen Wiedergeburt; das Wohlgefallen an diesen höchsten Erzeugnissen menschlichen Geisteslebens, nicht das Wohlgefallen Gottes. Dafür aber wird man nicht Märtyrer, wenn es die Entscheidung gilt. Die Renaissance war innerlich Ablehnung der Kirche und so denn auch des Christenthums, welches man nur in der Gestalt dieser Kirche kannte. Aber es kam ihren Vertretern nicht in den Sinn damit Ernst zu machen. Wozu auch? Ihr äußeres Verhältniß zur Kirche störte nicht ihr Leben des geistigen Genusses. Und andererseits störte auch die Kirche sie nicht darin. Der päpstliche Stuhl selbst schloß einen Bund der kirchlichen Autorität mit diesem Geist rein weltlicher Bildung. Leo X. ist der charakteristische Repräsentant dieses Bundes. Und dieser Bund datirte nicht erst von ihm. Er geht in mannigfaltiger Gestalt weiter zurück. Auch ein Alexander VI. ist in seiner Weise ein Vertreter desselben. Denn die rücksichtslose Genialität dieser Borgias ist ganz im Geist der Renaissance. So war es natürlich, daß Savonarola unterging, indem er sich beiden entgegenstellte, jener unsittlichen Bildung und dieser unsittlichen Vertretung der Kirche. Und er mußte um so mehr untergehen, als er seinen Standort nicht ausschließlich im Evangelium nahm, sondern zugleich auch in seiner Subjektivität. Denn diese, schließlich eine schwärmerische und fanatische Subjektivität, nicht eine durch das Wort Gottes richtig gebundene war es, welche er jenen beherrschenden Mächten in den Weg warf. Es zeigte sich, daß in der römischen Kirche die Subjektivität nur ein Recht hat und zur Geltung kommt, wenn sie sich in den Dienst der äußern kirchlichen Autorität stellt oder wenigstens sich mit ihr verständigt.

5. Wesentlich verschieden von der Renaissance Italiens und diesem schwärmerischen Versuch Savonarola's ist die Reformation in Deutschland. Schon der Humanismus in Deutschland unterscheidet sich von dem Italiens. Es ist nicht bloß das kältere Blut des Nordens und die wesentlich dadurch mitbedingte größere Mäßigung der Sittenlosigkeit sowie des genialen Ueberschwangs; sondern es findet hier doch

ein größerer sittlicher Ernst und Gewissenhaftigkeit und von vornherein ein engeres Verhältniß zu den Ursprüngen unsrer christlichen Tradition statt. Der Meister des Griechischen, Erasmus, und der Lehrer des Hebräischen, Reuchlin, stellten bei aller Polemik gegen die Ausartungen des kirchlichen Wesens und seiner Repräsentanten, wie sie besonders Erasmus in schneidender Ironie übte, doch ihr Wissen vornehmlich in den Dienst des Verständnisses der heiligen Schrift und somit des Christenthums. Und Melanchthon hat dann die Früchte davon gesammelt und für die evangelischen Schulen zu Nutze gemacht. Aber immerhin würde nicht daraus die Erneuerung der Kirche und des ganzen sittlichen Lebens hervorgegangen sein, welche wir Reformation nennen. Erasmus hatte nicht entfernt das Zeug zu einem Reformator, auch nicht in der mildesten Form; und ebenso wenig Reuchlin. Dazu gehörte nicht bloß eine andere Natur, die aus festerem Holz geschnitzt sein mußte, sondern vor Allem ein ganz anders gebundenes und eben deßhalb durch alle äußeren Schranken und Rücksichten, die sich in den Weg stellten, hindurchbrechendes Gewissen.

Luther's innere Entwicklung dagegen, wenn er auch von der neuen humanistischen Bewegung nicht unberührt war, ging von der Regung seines Gewissens aus. Wir finden am Ausgang des Mittelalters in weiten Kreisen eine ungewöhnliche Unruhe der Gewissen. Sie ist zwar nicht so stark und so krankhaft, wie sie am Ausgang der alten Welt war; aber sie erinnert doch unwillkürlich daran. In einer Reihe von Aeußerungen spricht sich diese Gewissensunruhe aus, und die religiöse Erregtheit des 15. Jahrhunderts, welche immer neue Andachten aufbrachte, ist ein Zeugniß dafür.[1] Während sonst diese Unruhe durch die Steigerung der gewöhnlichen kirchlichen Mittel Beschwichtigung suchte, hat Luther, so sehr er diesen Weg am Anfang zu gehen und

1) Um nur eine Stelle zum Beleg anzuführen, aus Urb. Rhegius' Predigt in Minden „über die falschen Propheten" (Wittbg. 1539. Uhlhorn, Urb. Rheg. Elberf. 1861, S. 306): „Und wenn man schon in alle Brüderschaft gab und allenthalben eingeschrieben war, so hatte man doch im Gewissen keine Ruhe. Man lief noch gen Einsiedeln, gen Aachen, gen St. Lienhardt, St. Wolfgang, und je mehr man allenthalben Gnad und Vergebung suchte, je unruhiger ward das Gewissen, denn die Verführer konnten Niemand von Glauben an Christum unterweisen und von der rechten Gerechtigkeit, die allein im Glauben steht. All ihre Predigt war allein von selbsterdachten Werken: gib hieher in die Kirchen, lege dort in den Stock, stifte da einen Altar und Messe, löse Ablaß, laß dich in die Bruderschaft einschreiben, befiehl dich in diesen heiligen Orden, faste so viel, bete so viele Rosenkränze, faste zu Wasser und Brod alle unsrer lieben Frauen Abende, rufe St. Barbara an, laß eine goldene Messe lesen, gelobe Keuschheit und solche Menschenträume ohne Zahl" u. s. w.

durch Möncherei in den Himmel zu kommen suchte, auf diesem Wege den Frieden nicht gefunden. Den Vertretern der Renaissance ist diese Unruhe des Gewissens völlig fremd. Ihre Interessen sind ganz andere. Formal zwar treffen beide Bestrebungen zusammen. Es ist auch hier die Subjektivität, die sich geltend machte und ihr Recht forderte, nur nicht die Subjektivität der natürlichen Begabung, sondern des religiösen Bedürfnisses, nicht die Individualität wie dort, sondern die sittliche Persönlichkeit. Die Geltendmachung dieser Persönlichkeit, die Forderung der persönlichen Gewißheit, die Beziehung der göttlichen Offenbarung und ihrer Verkündigung auf das persönliche Gewissen — das wurde die bewegende Macht für die gesammte Entwicklung und die gesammte Lebensarbeit Luther's. Und die stete Berufung auf den Trost und die Gewißheit der erschrockenen Gewissen in den Bekenntnissen der lutherischen Reformation ist die Nachwirkung und das Zeugniß davon.

Wenn aber die Reformation im Gewissen einsetzte, so ist es nicht das lediglich auf sich selbst gestellte Gewissen, was sie meint. Es ist nicht die formale Gewissensfreiheit im modernen Sinn, welche von dem zur persönlichen Gewißheit gewordenen Inhalt desselben absieht, sondern es ist das im Worte Gottes gebundene Gewissen, worauf sich Luther in Worms gegen Kaiser und Reich und gegen die äußere Autorität der Kirche des Papstes stellte. Eben darum konnte er nicht weichen, weil er innerlich an jene höchste Autorität gebunden war. Es ist nicht seine Subjektivität, welche er der Welt der traditionellen Autoritäten entgegenstellt, sondern die höchste Wahrheit Gottes, die zum Inhalt seines persönlichen Gewissens geworden war. Das unterscheidet die Reformation wesentlich von der Revolution. Losgelöst von den religiösen Mächten, als rein formale Größe auf sich selbst gestellt, hat sich die Freiheit des Individuums als die Macht der Revolution erwiesen, welche die Welt nach den eigenen Gedanken umzugestalten sucht. Indem die Reformation die persönliche Freiheit des Gewissens an das Wort Gottes bindet, ist sie die Verneinung der Revolution geworden. Die romanischen Länder unter der Herrschaft der römischen Kirche haben die Reformation abgewiesen und dafür die Revolution eingetauscht, welche dort mit der Autorität der äußern Kirche abwechselnd die Herrschaft führt. Die Reformation ist beides, die Beseitigung dieser äußerlichen Autorität wie die Abwehr der Revolution, weil sie jener nicht die Freiheit des natürlichen Menschen, wie die Renaissance, sondern die des Christenmenschen entgegenstellte.

Die Renaissance war das Evangelium der individuellen Be-

rechtigung zugleich der **natürlichen** Welt. Auch die Reformation hat das Recht der Welt und des Lebens in ihr verkündigt. Man hat sie deßhalb, allerdings mit sehr mißverständlichem Ausdruck, die Verweltlichung des Christenthums genannt. Aber es ist eine ganz andere Geltendmachung derselben wie dort. Dort ist es die Freude am Genuß der natürlichen Welt, wie sie ist. Daß diese Freude erst ihre Berechtigung nachzuweisen habe, kam nicht in Betracht. Darin war die mittelalterliche Denkweise dieser sittlich überlegen, indem sie allerdings eine solche Berechtigung forderte. Aber sie ruhte auf der Verkennung der sittlichen Berechtigung der Weltaufgabe selbst und hatte die Verneinung derselben zur Voraussetzung und zur Folge. So fehlte, wie wir sahen, das gute Gewissen zur Erfüllung des Weltberufs. Aber ohne dieses konnte der Uebergang in die neue Zeit mit ihren erweiterten und gesteigerten Aufgaben sich nicht richtig vollziehen. Nur dieses gute Gewissen ermöglichte die rückhaltlose Hingebung an die Erfüllung der Aufgaben, welche die neue Zeit stellte. Es war Luther's Verkündigung der Freiheit des Christenmenschen, welche dieses gute Gewissen ermöglichte. So steht die Reformation an der Schwelle der neuen Zeit und hat sie und das Arbeitsleben, das für sie bezeichnend ist, ermöglicht.

Man kann schwanken, ob man die neue Zeit mit der Entdeckung Amerikas oder mit der Reformation beginnen soll. Es ist beides im Recht, und beide Thatsachen stehen, ohne gegenseitig von einander zu wissen, in engem Zusammenhang mit einander. Denn es ist die Erschließung der neuen Welt, welche sowohl den Gesichtskreis in ungeahnter Weise erweiterte, als auch dem Leben eine Menge neuer Stoffe zuführte und dadurch eine ungemeine Steigerung der irdischen Berufsaufgaben herbeiführte. Es kam alles darauf an, daß man mit gutem Gewissen an dieselben herantreten konnte. Dieses gute Gewissen verdankte die Welt der Reformation. Es war, werden wir sagen dürfen, eine prästabilirte Harmonie zwischen den beiden Entdeckern der zwei verschiedenen Welten, die von Gott vorgesehen war. Beide dienten einander, ohne es zu ahnen und von einander zu wissen. Der Gewinn ist der neuen Zeit überhaupt zugefallen. Es ist eine ganz andere innere Stellung, die sie in den Gebieten, Berufskreisen und Aufgaben des natürlichen Lebens einnimmt als das Mittelalter.

Allerdings kann, wie es dort bei der Freiheit des Individuums war, dieses Weltleben sich auf sich selbst stellen, losgelöst von der religiösen Erkenntniß, in welcher sie ihre sittliche Berechtigung besitzt.

Dann ist es der Geist der reinen Diesseitigkeit, des modernen Kulturlebens, mit dem man die einseitige Jenseitigkeit der mittelalterlichen Betrachtungsweise beantwortet. Wie jener falsche Individualismus die Macht der geschichtslosen Revolution geworden ist, so dieser falsche Kulturismus die Macht des geschichtslosen Sozialismus. Die Reformation ist die Verneinung wie von jener so auch von diesem. Der Boden des revolutionären Geistes — in den südlichen Ländern der römischen Kirche — ist darum auch die Heimat dieses falsch sozialistischen Geistes geworden. Die Reformation ist die innere Ueberwindung beider. So ist der Fortschritt der sittlichen Denkweise der neuen Zeit in der religiösen Erkenntniß Luther's begründet und darin allein auch für die Zukunft gesichert.

§ 2. Die Grundlegung der evangelischen Moral durch Luther.

Schramm, De meritis Lutheri in theologiam moralem. Helmst. 1711. Lehmann, Dissert. auspicalis recensendis fructibus ex repurgata per Lutherum vera religione ad doctrinas morales redundantibus etc. Jenae 1717 (zieml. werthlos). Stäudlin, Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Gött. 1808 (S. 202: „Wenn man aber auf die Prinzipien seiner [Luther's] Moral zurückgeht, so verschwindet einem eigentliche Moral fast unter den Händen. Da gibt es keine moralische Freiheit, kein Verdienst" u. s. w. S. 209: „Mit diesen Grundsätzen konnte gar keine christl. Moral bestehen" u. dgl. m.). de Wette, Christl. Sittenl. 2, 2. Berl. 1821 S. 275 ff. ähnlich wie Stäudlin: „Er (L.) war zu sehr befangen in dem Widerspruch wider die kathol. Werkheiligkeit, um der sittl. Seite die nöthige Aufmerksamkeit zu schenken, und zu wenig wissenschaftl. gestimmt, um auch nur die Möglichkeit einer Verbindung des Glaubens mit der Sittenlehre zu ahnen"! Köstlin, Luther's Theol. II. Stuttg. 1863. bes. S. 476—491. Luthardt, Die Ethik Luther's in ihren Grundzügen. 2. Aufl. Lpz. 1875. Ders., L.'s eth. Grundgedanken. A. E.-L. Kirchenzeitung 10. Nov. 1883 S. 15. Lommatzsch, Luther's Lehre vom eth.-relig. Standpunkte aus und mit bes. Berücksichtigung seiner Theorie v. Gesetz dargestellt. Berlin 1879. Herm. Reuter, Ueber die Eigenthümlichkeit der sittl. Tendenz des Protestantism. im Verhß. zum Katholicism. Jahrbb. f. deutsche Theol. V. 1860 S. 156 ff. Bartels, Die eth. Grundgedanken der ev.-luth. Bekß.schriften. Hann. 1884. Außerdem viele Lutherreden des J. 1883. Hering, Luther's Lehre v. d. Nächstenliebe. 1519—21. Festschrift. Halle 1883. 38 S. 4.

Die Reformation war nicht bloß eine Erneuerung der dogmatischen Erkenntniß, sondern ebenso und im Zusammenhang damit auch der gesammten sittlichen Denkweise in der Kirche. Und Luther ist auch hiefür grundlegend und epochemachend. Wie die Verirrung

der Moral zu falscher Gesetzlichkeit aus der Verdunklung der paulinischen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit in der altkatholischen Kirche entstand, so führte nun hinwiederum Luther's Erneuerung jener paulinischen Erkenntniß auch zu einer Erneuerung und Richtigstellung der Ethik.

Von Luther's Schriften kommen zur Ethik außer den Predigten und Schrifterklärungen in Betracht: Von der Freiheit eines Christenmenschen, lat. und in deutscher Bearbeitung 1520; Sermon von guten Werken 1520; über die Ehe 1522. 1530; über die geistlichen Gelübde 1522; über den Gehorsam gegen die Obrigkeit 1522. 1523; über den Kriegsdienst 1526; über den Wucher 1519. 1524; Bergpredigt 1532; die betr. Ausführungen im Gr. Katechismus bes. zum 3., 4., 5., 6. Gebot, Schluß der Gebote und die Haustafel; über die Frage vom Gesetz in den antinomistischen Schriften und in der Auslegung des Galaterbriefs.

1. Zur allgemeinen Würdigung. Mit Luther, und erst mit ihm, hat die Ethik an die ursprünglich biblische und speciell paulinische Wahrheit wieder angeknüpft, deren Trübung oder Verlassen die Ethik auf alle die falschen außer- und unterchristlichen Bahnen abgeführt hatte, die wir in der Geschichte verfolgt und diese eben dadurch zur Apologie der reformatorischen Ethik haben werden sehen. Es ist zwar ein alter römischer und rationalistischer[1] Vorwurf, Luther habe durch die Betonung der sola fides die Sittlichkeit und die Moral geschädigt. Aber die Wahrheit ist, daß er dadurch sie erst recht begründet und ermöglicht hat. Denn er hat damit das rechte Prinzip, d. h. die Christlichkeit der Ethik, ihre Einheit, ihre Innerlichkeit, das rechte Verhältniß zum Willen Gottes, die richtige Stellung zur Welt, d. h. ihre Gesundheit gesichert. Liegt es ja auch als unleugbare Thatsache vor, daß die Reformation Luther's auf die ganze sittliche Denkweise der neueren Zeit eine durchgreifende und erneuernde Einwirkung geübt hat. Denn sowohl die Würdigung der Persönlichkeit, ihrer Selbstangehörigkeit und ihres Verhältnisses zu Gott wie zur Welt, als auch die Würdigung des irdischen Berufs und seiner sittlichen Berechtigung und Aufgabe sowie der irdischen Gemeinschaftskreise ist seitdem eine ganz andere und, man wird anerkennen müssen, richtigere geworden.

2. Die Unterscheidung der christlichen Sittlichkeit von der natürlichen, somit der theologischen Ethik von der philosophischen. Luther's sittliche Anschauungen sind bedingt durch

---

1) Vgl. Stäudlin, de Wette, Ammon u. s. w., und in meiner Ethik L.'s S. 6 ff.

seine religiöse Erfahrung. Die bewegende Macht seiner inneren Lebensentwicklung war die religiöse Frage der persönlichen Heilsgewißheit, und der Standort in dieser, nachdem er sie gewonnen, war daher auch der Punkt, von welchem aus er alle andern Fragen, die an ihn herantraten, beurtheilte. So viel ihn auch die Interessen des nationalen und bürgerlichen Lebens seines Volkes bewegten und so viel er auf die verschiedenen Fragen auch des weltlichen Lebens in seinen Schriften, besonders der früheren Jahre, einging, so nimmt er doch seinen Standort immer in jener Heilsgewißheit der Glaubensgerechtigkeit. Das gilt denn vornehmlich auch für seine Ethik. Sie ist demnach nur religiöse Ethik, Lehre von den sittlichen Lebensmächten und der sittlichen Lebensführung des Christen. Von da aus scheidet er diese religiöse, christliche Ethik scharf von der philosophischen.

Es ist die charakteristische Eigenthümlichkeit der Scholastik, besonders bei Thomas Aquinas, wie wir sahen,[1] die äußere Verbindung der Antike mit dem Christenthum, der Philosophie mit der Kirchenlehre, des Aristoteles mit Augustin zu sein. Von da aus kam keines von beiden zu seiner Geltung und Wahrheit. Der Nominalismus hatte diesen Bund bereits gelöst und sich ausschließlich auf die Autorität der Kirche gestellt. Aber da jene Autorität eine äußerlich gesetzliche der rechtlichen Kirchenanstalt war, so erwuchs daraus für die Ethik die Gefahr, daß das Sittliche nicht als eine innere Nothwendigkeit, sondern nur als äußere statutarische Vorschrift erschien, was doch die Verneinung des Sittlichen ist und den Probabilismus zur Folge hat. Sofern die Ethik aber römische Ethik blieb, wirkten auch hier die frühzeitig von der Antike aus in das kirchliche Denken eingedrungenen fremden Elemente fort. Luther nun knüpfte zwar im Sinn jener Auseinanderhaltung von Philosophie und Theologie an den Nominalismus an, aber so daß er das Christenthum auf eigene Füße, indem auf die Schrift und die innere christliche Selbstgewißheit des Glaubensgerechten stellte, und somit von jener trüben Vermengung in der Scholastik entschieden löste. „Man lasse die Philosophiam bleiben in ihrem Zirkel, dazu sie Gott gegeben hat." Als Repräsentant jenes außerchristlichen Elements galt ihm Aristoteles, wie sich in ihm für die Scholastik allerdings die alte Welt innerhalb der christlichen Theologie zusammenfaßte. Luther's Kampf galt daher vor Allem der Geltung des Aristoteles in der Theologie. Er ist in seinem Urtheil über Aristoteles ungerecht ge-

1) Vgl. meine Gesch. der christl. Ethik I, 286 ff., bes. S. 296.

wesen;[1] die folgende Zeit von Melanchthon an herab hat gerechter geurtheilt und dem Aristoteles in den evangelischen Schulen wieder einen Platz und zwar einen bevorzugten Platz eingeräumt. Aber zuerst mußte doch die Grenzlinie zwischen Christenthum und Nichtchristenthum, Heilserkenntniß und natürlichem Denken, Theologie und Philosophie scharf gezogen und das Prinzip sichergestellt sein, ehe man ohne Gefahr beide Gebiete wieder in Beziehung zu einander setzen konnte. Und auch dann ging es nicht ohne mehrfache trübende Vermischungen ab. Jene reinliche Herausstellung und Sicherung des Prinzips war der Beruf Luther's, und er erfüllte ihn mit der Rücksichtslosigkeit, wie sie nicht bloß durch seine Natur veranlaßt war, sondern durch eine solche grundlegende Aufgabe selbst bedingt ist.

Der Unterschied nun zwischen jener philosophischen und der theologischen Ethik, wie ihn Luther bestimmt, besteht darin, daß die Philosophie es mit dem natürlichen Leben und Denken, die Theologie dagegen mit dem Heil der Seele in Christo Jesu zu thun hat, wovon die Philosophie nichts weiß und nichts wissen kann.

Denn was der Glaube weiß und lehrt, ist ein neues Wissen und eine Rede in neuen Zungen über den Kreis des Natürlichen hinaus. Deßhalb gehört Aristoteles nicht in die Theologie hinein. Er mag ein Lehrer bleiben in den formalen Wissenschaften und in der Moral lehren, „wie man ein fein züchtig äußerlich Leben führen soll“[2]; aber man soll das nur nicht für christliche Lehre ausgeben, und wie „die hohen Schulen des Papstes“ beides mit einander vermengen und Aristoteles neben das Evangelium stellen. Durch diese Vermengung in der scholastischen Theologie ist die theologische Moral aus einer christlichen und evangelischen zu einer philosophischen, d. h. zu einer Lehre von Gesetz und Werken geworden. Denn darin besteht der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Moral, daß jene das Thun, das Evangelium dagegen die Person, jene das natürliche Vermögen des freien Willens, dieses die erneuernde Gnade betont. Und doch ist die Person das erste, das Werk erst das zweite, und das Werk ist nicht gut, wenn nicht zuerst jene gut ist, d. h. im rechten Verhältniß zu Gott steht; denn die Beziehung zu Gott ist das Entscheidende. Daraus ergibt sich für Luther das Prinzip der theologischen Ethik.

1) WW. Erl. 7, 55 (2. Aufl. S. 60); 10, 321 (2. Aufl. S. 340); 57, 83; 62, 282 u. ö. Vgl. m. Ethik Luther's u. s. w. S. 14 f.
2) 62, 262.

3. Das Prinzip der christlichen oder theologischen Ethik ist für Luther die Rechtfertigung aus dem Glauben. Indem er zu dieser fundamentalen Wahrheit der Schrift und speziell Pauli zurücklenkt, hat er überhaupt das Christenthum und seine Theologie wieder auf die Bahn zurückgeführt, deren Verlassen, wie wir sahen, die gesammte Verirrung speziell auch auf dem Gebiete der christlichen Moral verursacht hatte. So hat er denn durch jene Wiederanknüpfung wie die Theologie überhaupt so speziell die Ethik wieder richtig gestellt.

In jener Wahrheit liegt zunächst der Gedanke, daß die Person das erste, die Werke erst das zweite seien. Luther wird nicht müde, diesen Satz zu wiederholen und durch das Gleichniß vom Baum und den Früchten und ähnliche Bilder deutlich zu machen, gegenüber jenem Grundirrthum der falschen Werklehre, welche durch das eigene Thun und Verhalten die Person und ihr Verhältniß zu Gott richtig machen will. Die Person aber wird — fährt Luther fort — gut nur durch den Glauben. Dieß aber, sofern der Glaube vor Gott rechtfertigt. Denn die Rechtfertigung ist unsre Frömmigkeit. Denn von Gott geht es aus, daß wir vor ihm wohlgefällig sind in Christo, und durch das Wort, welches der Glaube ergreift. Denn nicht unsres „Standes und Werkes halber, sondern des Worts und des Glaubens halber“ sind wir und daher auch „unser Stand und Werk heilig und vor Gott wohlgefällig“. Nicht unser Werk und Thun, sondern der Glaube „rechtfertigt die Person und ist auch selbst die Rechtfertigung“. „Dem schenkt und vergibt Gott alle Sünde um Christi seines lieben Sohnes willen, deß Name in desselben Glauben ist. Dazu gibt er demselben seinen heiligen Geist, der machet die Person anders und wandelt sie in einen neuen Menschen, der alsdann eine andere Vernunft, einen anderen Willen hat geneigt zum Guten.“ „Darum gehört zur Rechtfertigung nichts denn hören und glauben Jesum Christum als unsern Seligmacher.“ „Wiederum zu den guten Werken gehört nichts denn die Rechtfertigung; denn wer da rechtfertig ist, der thut gut und sonst Niemand; und alles was er also gerechtfertigt thut, ist gut, ohne allen Unterschied der Werke.“ [1]

In doppeltem Sinn also ist die Glaubensgerechtigkeit das Prinzip der Ethik. Fürs erste sind wir in und mit derselben Gott wohlgefällig. Das ist die Heilsgewißheit des Christenstandes, um welche es Luther für seine Person in seinen inneren Kämpfen zu thun war und welche

1) 7, 238 ff. (2. Aufl. 248 ff.), Meine Ethik L.'s S. 26.

er dann auch als die neue fröhliche Botschaft dem geängsteten Christenvolk verkündigte und damit den Gewissen Trost und Freudigkeit und zu allem irdischen Thun und Berufserfüllung ein gutes Gewissen brachte. Denn das Verhältniß zu Gott ist das Erste, was vor allem in Ordnung sein muß. Nicht unsre Arbeit schafft uns jene Gewißheit dieses Verhältnisses, noch auch auf dem Wege des Gefühls und mystischer Erhebungen wird sie gewonnen, sondern nur indem wir im Glauben die sündenvergebende Gnade Gottes ergreifen. Dieß ist die rechte Grundlage alles Christenstandes und Christenlebens. Und ohne diese Heilsgewißheit kann es zu keinem fröhlichen Leben der Liebe gegen Gott und den Nächsten kommen. Es ist zwar oft eingewandt worden, dieses Prinzip Luther's schließe die Gefahr eines sittlichen Quietismus ein. Und es kann so mißdeutet und mißbraucht werden und ist wohl auch in lutherischen Kreisen nicht selten so mißbraucht worden. Aber das ist dann eben ein Mißbrauch. Denn wenn jene Gewißheit die nothwendige Voraussetzung alles gottwohlgefälligen Thuns ist, so ist der Glaube, der jenes Heils in Christo gewiß ist, zugleich — und das ist das Andere — die treibende Macht jenes Thuns. Denn er ist eine Erneuerung des inneren Menschen und ein „lebendig geschäftig thätig mächtig Ding", wie Luther in seiner bekannten Vorrede zum Römerbrief und sonst noch oft ausführt,[1] so daß es also vom Glauben aus zu einer entsprechenden Bethätigung kommen muß. Denn da das Leben überhaupt Aktivität ist, so wird es beim Glaubensgerechten zu einer dem entsprechenden neuen und gottgemäßen Aktivität kommen und zwar, da die Glaubensgerechtigkeit Besitz und nicht bloß etwa Hoffnung und Streben ist, denn „wo Vergebung der Sünden ist, da i s t auch Leben und Seligkeit", so trägt auch jene Aktivität den Charakter des Habens, nicht bloß des Verlangens an sich, hat also das höchste Gut bereits als ein gegenwärtiges in und bei sich, nicht als ein jenseitiges erst zukünftiges außer und vor sich. Was der Christ aber hat im Glauben, das gibt er dann weiter in der Liebe. Damit ist der falsche Dualismus weil die falsche Transzendenz der römischen Denkweise überwunden.

4. In diesem Glaubensprinzip ist nun auch die E i n h e i t d e r E t h i k, weil des neuen Lebens des Christen, begründet. Die römische Ethik in ihrer gewöhnlichen Form war zu einer Summe einzelner Werke geworden, welche von der Person losgelöst für sich als selb-

1) Vgl. a. a. O. S. 27.

ständige und verdienstliche Werthgrößen betrachtet wurden, und im Leben des Christen mehr oder minder gesteigert und gehäuft werden konnten und an dieser Steigerung und Häufung das Maß ihres Werthes und der sittlichen Vollkommenheit hatten. Auf dieser Isolirung und quantitativen Werthung der Werke beruht die römische, insonderheit die jesuitische Moral. In jenem rechtfertigenden und erneuernden Glauben hat für Luther das Christenleben und so denn auch die Lehre davon ihr einheitliches Prinzip. Das ist ein neuer Begriff von Sittlichkeit, der nicht unterscheidet nach groß oder klein, sondern alles würdigt, nur sofern es Erscheinung jenes einen Prinzips des Glaubens im Gehorsam der Liebe ist. Denn auch das Liebesprinzip der römischen Mystik konnte der Ethik jene prinzipielle Einheit und Freiheit von der quantitativen Würdigung nicht geben. Denn die Liebe ist thatsächlich nicht das Erste und Prinzipielle; und da ihr Maß das Maß der sittlichen Werthung abgeben soll — wann ist sie groß genug? und wann sind ihre Erweisungen genügend? Der römischen Denkweise konnte freilich der Glaube nicht das Prinzip des christlichen Lebens sein, da sie den Glauben nicht sittlich würdigte, sondern ihn nur für einen Akt des Intellekts ansah, der erst durch den Akt der Liebe vervollständigt werden müsse. Aber wenn Christus und die Gnade Gottes in Christo objektiv die Einheit des ganzen Christenthums ist, so ist der Glaube, welcher Christum ergreift, dieß ganze Christenthum subjektiv.

5. Damit ist weiter auch die Innerlichkeit des neuen Lebens und somit der christlichen Sittlichkeit gegeben, gegenüber der äußeren Werkmäßigkeit der römischen wie der vorchristlichen Ethik. Denn wenn der Christ durch Christus innerlich gewirkt wird und im Glauben an die Gnade Gottes in Christo steht, so hat er seine Stätte in der persönlichen Innerlichkeit, nicht in etwas Aeußerem. Er hat „ein anderes Herz, einen anderen Muth, Willen und Sinn"; „der Gläubige und Ungläubige sind wohl einander im Schein auswendig gleich, aber im Herzen sind sie geschieden".[1]

6. Ist aber das Wesen des Christen solcher innerlichen Art, so kann es nicht an etwas Aeußerliches gebunden sein und darin bestehen. Darin ist die Freiheit des Christen begründet, von welcher Luther oft und am eingehendsten bereits in seiner bekannten Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" de libertate christiana 1520 handelt.

---

1) 10, 160 (2. Aufl. 168); 1, 250 (2. Aufl. S. 90) u. ö. Vgl. m. Ethik L.'s S. 33.

Diese Freiheit ist ihm doppelt, negativ und positiv: Freiheit gegenüber allen äußeren Gesetzen, Werken u. s. w. und königliche Herrenstellung gegenüber allem was der Welt angehört. Wohl nennt auch die scholastische Ethik die lex nova des Christenthums ein „Gesetz der Freiheit“, aber nur im Sinn des Beliebens, wie sich dies besonders in der Frage der consilia evangelica offenbart; in der Sache selbst sind die Werke nothwendig (de necessitate), denn sie sind genugthuend und verdienstlich. Steht aber der Christ im Glauben und nur im Glauben, so steht er allem Sachlichen frei gegenüber. „Christliche Freiheit ist an kein Werk gebunden“; „denn ein christlich Wesen steht nicht in äußerlichem Wandel“. Der Christ ist ein Herr „über alles äußerliche Ding und Werk“. Jene Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen bewegt sich bekanntlich um die beiden Sätze, daß ein Christenmensch (durch den Glauben) ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan und doch zugleich (durch die Liebe) ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan sei, auf Grund der paulinischen Worte 1 Kor. 9, 19. Röm. 13, 8. Denn, was das erste anlangt, mit dem wir es hier zunächst zu thun haben, so ergibt sich, wenn man ein Christ wird und ist nur durch den Glauben, „daß kein äußerlich Ding mag ihn frei noch fromm machen, wie es immer mag genannt werden“, auch nicht äußerliche religiöse Uebung.[1] Denn im Glauben hat der Christ schon alles, was das Wort der Verheißung ihm zusagt. Denn durch den Glauben hat er Vergebung der Sünden und damit alles, was er in Christo glaubt.[2] „Darf er denn keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewißlich frei.“ „Das ist die christliche Freiheit, der einige Glaube“.[3] Jene Freiheit nun aber ist eine geistliche Freiheit, die sich nur auf den innerlichen Menschen erstreckt,[4] während für den äußeren Menschen die Gebote und guten Werke gelten; denn wir werden nie ganz geistlich; „es ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht“.[5] Nur daß alle diese Werke nicht als nöthig gelten zur Frömmigkeit und Seligkeit, sondern nur als ein freier Dienst gegen die andern. „Siehe, das ist die rechte geistliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten“ — mit diesen Worten schließt Luther seine Schrift.[6] Dieß ist ihm die Hauptsache im Begriff der christlichen Freiheit, die Freiheit vom Gesetz und Werkdienst.

1) 27, 177. 179. 2) 27, 180. 3) 27, 181. 4) 27, 185.
5) 27, 188. 6) 27, 199.

Damit aber verbindet er die andere Seite: die königliche Herrenstellung des Christen den Dingen und Widerfahrnissen der Welt gegenüber. Denn ist der Christ im Glauben seines Gottes gewiß, so kann nichts, was von der Welt aus an ihn tritt und ihn etwa bedrängt, ihn anfechten und irre machen; sondern er ist im Glauben ein Herr aller Dinge, weil in Christo seines Gottes gewiß. Wie nun Christus ein König und Priester ist, doch geistlich, und ihm alle Dinge unterworfen sind, wenn er auch unsichtbar ist und geistlich regiert, so sind auch die Christen durch den Glauben Könige und Priester, ein priesterlich Königreich (1 Petr. 2, 9). „Daß ein Christenmensch durch den Glauben so hoch erhoben wird über alle Dinge, daß er aller ein Herr wird geistlich; denn es kann ihm kein Ding nicht schaden zur Seligkeit, ja es muß ihm alles unterthan sein und helfen zur Seligkeit" (Röm. 8, 29) — es ist alles unser (1 Kor. 3, 22); nicht leiblich zwar; denn wir müssen leiblich sterben und so auch in viel anderen Dingen unterliegen, aber das alles muß uns dienen und nützlich sein zur Seligkeit. „Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit und eine recht allmächtige Herrschaft, ein geistlich Königreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zu gut, so ich glaube, und darf sein doch nicht, sondern mein Glaube ist mir genugsam. Siehe, wie ist das eine köstliche Freiheit und Gewalt der Christen." [1] Daneben steht sein Priesterthum, das ihn würdig macht, vor Gott zu treten und für andere zu bitten. So ist er, wie durch sein Königreich aller Ding mächtig, so durch sein Priesterthum Gottes mächtig. [2]

Aber das Hauptinteresse für Luther ist doch immer, daß es keines Dings oder guten Werks bedarf zur Frömmigkeit, d. h. zur Gerechtigkeit vor Gott, sondern der Glaube bringt ihm das alles. Darauf kommt er hier und immer wieder zurück. Das ist ihm das wesentlichste Stück der christlichen Freiheit: die Freiheit vom Werk als einer zur Seligkeit nothwendigen Bedingung, auf Grund der Gottesgewißheit im Glauben. Die Bewährung dieser Gottesgewißheit gegenüber den Widerfahrnissen des Weltlebens ist ihm nur ein einzelnes Moment in seiner Darlegung, nicht etwa — wie es nach neueren Darstellungen erscheint — die Hauptsache. Denn das Verhältniß zu Gott ist es, worum es sich ihm durchweg handelt; auch in der Frage der Freiheit des Christen.

So wendet er denn auch diesen Grundsatz der Freiheit an auf

1) 27, 185 f. 2) 27, 186.

die Frage der Gelübbde, welche damals die Gemüther so lebhaft bewegte, und folgerte, daß kein äußerliches Gelübbde für den Christen als schlechthin bindend könne angesehen werden, sondern der Christ sei ein Herr auch seiner Gelübbde wie aller äußeren Werke.[1]

7. Allerdings geht der Weg zu dieser Freiheit durch das Gesetz hindurch, sowohl vor dem Glauben, nur daß es in Christo „sein Ziel" hat[2], als auch nach dem Glauben, da es auch für den Christen bleibende Bedeutung hat. Denn wenn auch der Christ als solcher vom Gesetze frei ist und nichts mit ihm zu thun hat, so trägt er doch den alten Menschen noch in sich, muß „derhalben in täglicher Buße bleiben", bedarf also noch solcher Predigt und Vermahnung, daß er nach empfangener Vergebung der Sünde nicht wieder „sicher werde noch dem Fleisch wider den Geist Raum lasse".[3] „Das gilt auch von den größten Heiligen." Der Unterschied zwischen den Christen und Nichtchristen ist nur dieser: „Beiden wird durchs Gesetz gewehrt; aber die im Geist sind, haben ein willig fröhlich Herz, jene aber nicht". Nur daß eben in Fleisch und Blut die Sünde bleibt und dem Christen zu schaffen macht, wie Paulus Röm. 7 lehrt. Aber diese Sünde ist ihnen nicht verdammlich, weil sie im Glauben Vergebung der Sünde haben.[4] Also nicht die Gestalt oder Größe der Sünde an sich ist entscheidend — für das Urtheil Gottes —, sondern die Stellung der Person durch den Glauben zu Gott und Gottes entsprechendes Urtheil über die Person. Dadurch unterscheidet sich Luther scharf von der römischen Isolirung der Werke von der Person und der dadurch bedingten kasuistischen Abwägung der einzelnen Sünden, welche die gesammte römische Beichtpraxis bestimmt. Wie das hier die Folge von der Abweichung aus der Bahn der biblischen und speziell paulinischen religiös-sittlichen Betrachtung war, so ist Luther's Stellung auch hier die Konsequenz seines Glaubensprinzips für die Ethik.

8. Im Christen als solchem aber hat das Gesetz seine Erfüllung in der Liebe als der herrschenden Gesinnung des Christen, wie sie aus dem Glauben herauswächst und mit diesem „das ganze Wesen eines Christenmenschen" bildet. Denn nicht kommt, wie es in der römischen Lehre der Fall ist, die Liebe zum Glauben als ein besonderes und zwar höheres Prinzip hinzu, sondern sie kommt aus dem Glauben

1) 10, 424 f. (448 f.). Meine Ethik Luther's S. 37.
2) A. a. O. S. 39 ff.
3) 13, 118 (156). A. a. O. S. 45.
4) 9, 176 (173). A. a. O. S. 48.

heraus, als welcher dieselbe von vornherein in sich trägt: fides per caritatem efficax, so daß im Religiösen das Sittliche bereits enthalten ist, welches sich in der Liebe zusammenfaßt. Denn diese ist die Eine Tugend, welche alle andern in sich schließt. Denn alle andern sind „stückliche Tugenden". Die Liebe ist die Summe des Ganzen, der Brunn, aus dem „es alles quellen und wiederum hineinfließen soll". Daher gehen denn auch „alle Gesetze im Mose" im Grunde „auf die Liebe".[1] Luther faßt die Liebe in der Regel in ihrer Beziehung zu den Menschen: „Der Glaube bringt den Menschen zu Gott, die Liebe bringt ihn zu den Menschen" — diesen Gedanken wiederholt Luther oft, wie er mit ihm auch seine Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen schließt: „Durch den Glauben fährt der Christ über sich in Gott, von Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibet doch immer in Gott und göttlicher Liebe".[2] Wenn es Luther weniger geläufig war, das Verhältniß zu Gott als Liebe denn als Glaube zu bezeichnen, die Liebe dagegen vorwiegend auf das Verhältniß zum Nächsten zu beziehen, so war dieß durch den Gegensatz zur römischen Lehre veranlaßt. Denn nicht bloß in der gewöhnlichen groben Form der Werkgerechtigkeit stellte sie das Verhältniß zu Gott auf das eigene Verhalten und kehrte damit die richtige Ordnung um, sondern auch in der Hochstellung der Liebe, wie sie der mystischen Lehrform eigen war. Denn auch diese Liebe war doch im Grunde eigenes Werk, welches denn auch Lohn, wenn auch nur als zeitweiligen gegenwärtigen Genuß Gottes, suchte. So verwirft er nicht bloß jene scheinbare Liebe zu Christus als etwas Kindisches, welche in dem Mitleiden mit Christus aufgeht und das Ziel der Predigt in die Erweckung dieser doch im Grunde nur psychischen Empfindung setzt, statt in die Hervorrufung des Glaubens[3], sondern auch jene selbstsüchtige Liebe, welche sich nicht an Gott genügen läßt, sondern daneben noch — nach scholastischer Terminologie — „beatitudinem formalem" sucht, „die Freud, Lust, Süßigkeit, die da folgen aus der Erkenntniß Gottes; gleich als wäre es nicht genug, so man allein lauter Gott suchet; man müßt auch, wie die Knecht von ihren Herrn verpflichteten Lohn haben"; wir sollen vielmehr „ohne allen Lohn oder Genieß Gott suchen".[4] Nicht als hätte Luther damit jenes unmittelbare persönliche Gemeinschaftsverhältniß

1) A. a. O. S. 49 f.
2) 27, 199.
3) Vgl. Freiheit eines Christenmenschen 27, 187.
4) „Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen", 1523. 22, 139.

verworfen, welches man etwa mystisch nennt und die spätere Dogmatik als unio mystica bezeichnet. Vielmehr lehrt er dieß auf das Entschiedenste. Eben im Zusammenhang der letzt angeführten Schrift (vom J. 1523) läßt er die rechten Christen sprechen: „O Herr und gütiger Vater, ich will weder sein noch nicht sein, leben oder sterben, wissen oder nicht wissen, haben oder mangeln, dein Wille geschehe. Ich will nicht das Deine, ich will dich selbst haben. Du bist mir nicht lieber, wenn mir wohl ist; auch nicht unlieber, wenn mir übel ist".[1] Das ist die Sprache der Mystik, die wir hier hören. Nur weist Luther diese Gemeinschaft mit Gott und Christo nicht sowohl der Liebe, als vielmehr dem Glauben zu, ganz nach dem sog. „mystischen Gebrauch des: „in Christo" bei Paulus".[2] In der „Freiheit eines Christenmenschen" kommt er wiederholt darauf zurück. Wer den Worten Gottes mit rechtem Glauben anhanget, dessen Seele wird mit ihm vereinigt, so ganz und gar, daß „alle Tugend des Wortes auch eigen werden der Seele".[3] Durch den Glauben wird nicht nur die Seele aller Gnaden voll, frei und selig, „sondern" er „vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt (Eph. 5, 30), daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi". „Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat und seine Frummkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so denn der gläubigen Seelen Sünd durch ihren Brautring, das ist der Glaub, ihm selbst eigen macht" 2c.[4] Wobei noch bemerkenswerth ist, wie Luther, was die Schrift von dem Verhältniß zwischen der Gemeinde und Christus sagt, auch auf die einzelne Seele anwendet und auf sie das Brautverhältniß überträgt. Und wenn auch bei Luther das Interesse der Sündenvergebung das Durchschlagende ist, so kombinirt er damit doch zugleich jene Gemeinschaft der Seele mit Christo, die ganz in der Sprache der Mystik geschildert wird. Darum, wenn Luther nicht von der Gewißheit des Christen, welche Glaubensgewißheit ist, reden, sondern die Gesinnung des Christen benennen will, wie sie im Glauben mit beschlossen ist, so kann er diese nicht bloß als Liebe gegen den Nächsten, sondern auch als Liebe gegen

1) 22, 132.
2) Mit dem philolog. Exegeten Fritzsche zu reden.
3) 27, 181. 4) 27, 183.

Gott bezeichnen. Denn die Liebe „theilet sich in zwei Theile: sie liebet Gott, der ihr so viel thut durch Christum im Glauben, und liebet den Nächsten, daß sie ihm thut, wie ihr von Gott gethan ist“.[1]

Die Gesinnung des Christen ist also wesentlich Liebe, Liebe des Glaubens. Darin beruht die innere Einheit des christlichen Lebens. Denn Glaube und Liebe sind nicht zwei neben einander stehende Stücke. Wenn Luther zuweilen den Glauben eine Tugend, die erste Tugend, die Liebe dann die andere nennt, so ist der Glaube doch als das Prinzip und „Chorführer“ oder „Mutter“ aller Tugenden, die Liebe als die im Glauben beschlossene Einheit derselben gemeint.[2] Denn fides operatur sagt der Apostel Gal. 5, 6, nicht caritas operatur. Und alle guten Werke des Christen sind Gott wegen dieses Glaubens angenehm, „welcher einig und ohne Unterschied in allen und jeglichen Werken ist, wirket und lebet“[3], durch die Liebe als gleichsam sein Instrument.[4] So daß also der Glaube nicht ohne die Liebe ist, wie diese nicht ohne jenen.

Und wenn die Hoffnung in der h. Schrift oft als Drittes genannt wird und Luther oft darauf zurückkommt — denn seine Sehnsucht nach dem lieben jüngsten Tag kommt oft zum Ausdruck —, so hebt das jene innere Einheit nicht auf; denn die Hoffnung wächst in den Leiden und Versuchungen aus dem Glauben, als die Gewißheit, „daß Gott sie nicht lassen wird“. Es ist demnach nichts mit der römischen Lehre, Glaube, Hoffnung, Liebe seien unterschiedliche Tugenden, virtutes distinctae, von denen je die vorhergehende ohne die folgende sein könne. Wer so redet, hat keinen Verstand von der Sache. Dieses in sich einheitliche Christenleben des Glaubens, der Liebe und des heiligen Kreuzes ist freilich hier auf Erden nie vollkommen. Das war es nur bei Christo.[5] Wenn die Römischen lehren, daß der Christ vermöge der eingegossenen Gnade das Gesetz vollkommen erfüllen und so das ewige Leben sich verdienen, ja noch überflüssige gute Werke thun und Verdienste erwerben könne, so ist das wider alle Schrift und Erfahrung. „Gott ist zufrieden, daß er uns findet in der Arbeit und Vorsatz.“ Ja so sehr haftet uns hier die Sünde an, daß sie sich auch in alle guten Werke hinein erstreckt —

1) 14, 74 (86).
2) Gen. III, 305: fides chorum pulcherrimarum virtutum secum ducit neque unquam sola est. — Fides ceu mater est, ex qua soboles illa virtutum nascitur.
3) 20, 198.
4) ad Gal. II, 323.
5) 11, 171 (184).

welchen Satz von der Leipziger Disputation an alle Gegner Luther's bekämpften und selbstverständlich bekämpfen mußten.

9. Daraus ergibt sich weiter der Kampf gegen die Sünde als Aufgabe des Christen. Denn so lange der Christ im Fleische lebt, hat er die Anfechtungen der Sünde zu erleiden und sich ihrer zu erwehren, sowohl in den Regungen des Fleisches, mit denen auch der geförderte Christ zu thun hat, als auch in den innern geistlichen Anfechtungen durch den Teufel. Und gerade von diesen letzteren spricht Luther oft, aus vielfacher eigener Erfahrung heraus. Dazu kommt das Leiden, das der Christ als Christ zu tragen hat, das Kreuz in der Nachfolge seines Herrn; denn „das Heilthum des heiligen Kreuzes" gehört mit zu den Kennzeichen des „christlich heiligen Volkes".[1] In allem dem erweist sich das Christenleben als ein Kampf — nicht als hätten wir uns unsern Christenstand erst zu erkämpfen, sondern wir kämpfen auf Grund desselben. Denn eben weil wir Christo angehören, müssen wir auch „Krieger" sein und „wider den Teufel zu Felde liegen". Aber dabei haben wir doch die Gewißheit unsres Heils. Das Christenthum ist also weder etwas Trübseliges, noch eitel Fröhlichkeit, sondern „eine ernste Freundlichkeit und ein freundlicher Ernst"[2], und weder schon Vollkommenheit, noch auch sich verzehrende Sehnsucht nach der vollkommenen Heiligkeit, wie in der Mystik, sondern die ernste nüchterne Arbeit des „Werdens".[3]

Die Waffen in diesem Kampfe aber sind Gottes Wort und Gebet und die Askese als Mittel für den Gebrauch jener Waffen. Nur insofern hat die Askese für Luther Bedeutung. Sie ist ihm nicht wie in der römischen Betrachtung etwas an sich Werthvolles und Verdienstliches, sondern nur Mittel, das Fleisch im Dienst der Erfüllung unsrer Aufgabe zu halten. Unter diesen Gesichtspunkt stellte Luther die Frage der Askese bereits mit voller Klarheit 1520 in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Damit sind auch die Grenzen derselben angegeben. „Denn Gott ist kein Mörder wie der Teufel."[4]

10. Das Werk des Glaubens aber gegen Gott ist das Gebet. Denn während die andern Werke der Liebe angehören, die „unter sich fährt", und dem Nächsten dienen, ist das Gebet das unmittelbarste

1) Vgl. „Von den Concilien und Kirchen" 1539. Bd. 25, 375. Vgl. hiezu überhaupt Zöckler, Das Kreuz Christi. Gütersloh 1875. S. 291 ff.
2) 8, 145 (150 f.).
3) Vgl. meine Ethik Luther's S. 62 f.
4) 4, 380 (2. Aufl. 5, 375).

Werk des Glaubens, der „über sich fährt in Gott", daher „nächst dem Predigtamt", d. h. nächst dem Worte Gottes „das vornehmste Werk eines Christen", „daß nichts Nöthigeres ist in der Christenheit, weil wir so viel Anfechtung und Hinderniß haben, denn daß man ohne Unterlaß anhalte mit Beten, daß Gott sein Gnade und Geist gebe" u. s. w.[1] Vom Gebet handelt Luther insonderheit außer in dem betr. Abschnitt seiner Auslegung der Bergpredigt bei Matthäus, in seinen Katechismen und in mehrfachen Auslegungen des V. U. (Bd. 21 u. 22), sowie in seinen schönen Auslegungen der Abschiedsworte Jesu bei Johannes (Bd. 49. 50). Das Gebet ist ihm „der Puls" des innern Lebens, „welcher nimmer still steht".

11. Wenn der Christ im Gebet des Glaubens zu Gott aufsteigt, so steigt er in den Werken der Liebe, die aus dem Glauben kommen, allzeit hernieder. Wenn man römischerseits die Liebe oder das Werk als ein zweites Prinzip zum Glauben hinzutreten läßt und in diesem Sinne als nothwendig fordert, so ist das für Luther völlig ausgeschlossen. Der Glaube ist Ein und Alles. Aber eben mit ihm ist auch das Leben gegeben, welches in den Werken sich äußert, so daß also von einem „sollen" eigentlich nicht die Rede sein kann: der Glaube soll gute Werke thun, so wenig man sagen kann: der Baum soll gute Früchte bringen, die Sonne soll scheinen; denn sie thut's von ihr selbst und ungeheißen. So thut auch der Glaube von ihm selbst und ungeheißen gute Werke und ist allzeit in solchem Thun.[2] Es ist also nicht eine zum Glauben hinzutretende, sondern eine innere Nothwendigkeit des Glaubens; sowohl weil der Glaube Leben, als weil er Erfahrung der göttlichen Liebe ist. Denn „weil der Mensch lebt, muß er doch etwas thun und kann so wenig ohne Werke sein, so wenig er ohne stetigen Odem und Regung des Herzens leben kann".[3] Und wie Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" ausführt, „der Mensch lebt nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden; darum kann er nicht ohne Werk sein gegen dieselben, er muß ja mit ihnen zu reden und zu schaffen haben".[4] Zum andern ist in der Erfahrung der göttlichen Liebe, welche der Glaube ist, die dankbare Gegenliebe des Begnadigten mit innerer Nothwendigkeit begründet. „Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem verdammten

1) 63, 284.
2) Vgl. z. B. Vorrede zum Römerbrief.
3) 1, 141 (kürzer 2. Aufl. 1, 35).
4) 27, 195.

Menschen ohn all Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben, durch und in Christo, vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ wie Christus mir worden ist und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe ihm noth, nützlich und seliglich sein u. s. w. Also fleußet aus dem Glauben die Lieb und Lust zu Gott, und aus der Lieb ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst."[1] In diesem Sinn hat Luther stets die — innere — Nothwendigkeit der guten Werke gelehrt, und gegen diejenigen gestritten, welche die Freiheit als einen Freischein von allen Werken mißdeuteten, wie er im Anhang der lateinischen Ausgabe der „Freiheit eines Christenmenschen" sowohl gegen solche Antinomisten streitet, welche das Christsein in Verachtung aller äußeren Vorschrift und Ordnung des kirchlichen Lebens setzen, wie gegen diejenigen, welche die Zeremonien 2c. für verdienstlich halten.[2] Denn eben aus jenem inneren Zusammenhang von Glaube und Liebe folgt, daß von Verdienstlichkeit nicht die Rede sein kann. Und wenn die Römischen sich darauf berufen, daß die Schrift von einem Lohne redet, so will das doch nicht sagen, daß wir um der Werke willen bei Gott gerecht und angenehm werden, da sie ja vielmehr dieß schon voraussetzen.

Aus dem Gesagten ergibt sich denn auch, was eigentlich ein gutes Werk sei. Zu einem guten Werk wird etwas durch den Glauben inwendig und durch Gottes Wille und Befehl äußerlich. Denn der Glaube ist es, der das gute Werk zu einem guten, weil zu einem Gott wohlgefälligen Werk macht; so daß es nicht auf die äußere Gestalt des Werkes ankommt. Und Gottes Wille und Befehl, nicht unsre eigenen Gedanken und Erdichtungen sind es, welche ein Werk zu einem guten, weil eben zum Vollzug des Willens Gottes machen — womit denn die kirchlichen Vorschriften als nothwendige und gewissenverpflichtende[3] verurtheilt sind. Im Gegensatz zu ihnen betont Luther den Willen Gottes, wie er im Dekalog im Allgemeinen ausgesprochen ist und für jeden einzelnen sich nach seinem Stande berufsmäßig be-

1) 27, 196.
2) Opp. lat. varii argum. IV, 249 sq.
3) Z. B. Eck, Enchir. p. 124: ecclesiae consuetudines, ritus et ceremoniae aeque sunt observandae atque leges divinae.

stimmt. Hierin heißt Luther den Willen Gottes erkennen. Damit hat er einen Gesichtspunkt von weittragendster Bedeutung für die gesammte sittliche Denkweise geltend gemacht. Am einfachsten hat er ihn ausgeführt in seiner Haustafel, diesem kurzen Moralkompendium seines Kl. Katechismus.

12. Darnach bestimmt sich für Luther denn auch der Begriff der sittlichen Vollkommenheit. Wir haben früher gesehen[1], daß für die römische sittliche Denkweise der Unterschied der doppelten Sittlichkeit, der niederen der praecepta und der höheren der consilia evangelica — dieser Herübernahme vorchristlicher Anschauungen — maßgebend ist für die Bildung ihres sittlichen Ideals, wie sie dasselbe im Mönch und seinem status perfectionis findet. Dem stellt Luther seine Lehre von der christlichen Vollkommenheit gegenüber.[2] Nicht in jener selbsterfundenen weltverneinenden und weltflüchtigen Heiligkeit besteht sie, sondern in der Erfüllung des Willens Gottes im Glauben, der aufwärts gegen Gott geht, und in den Werken der Liebe, die abwärts gegen den Nächsten gehen, je nach dem Stand und Stellung, die wir in der Welt einnehmen; so daß es sich am kürzesten zusammenfaßt in dieß doppelte Wort: Glaube an den Herrn Jesum Christum und thue die Werke deines Berufs. Darin ist alles beisammen. Denn der Glaube an die Gnade Gottes in Christo schließt das Vertrauen zu ihm auch in allen Widerfahrnissen des irdischen Lebens und seine Bethätigung im Gebet in sich; die Erfüllung des Berufs aber umfaßt das ganze irdische Leben in der Welt als die Stätte, in welcher der Wille Gottes vom Glauben erfüllt werden soll und kann. Freilich ist der Christ nie vollendet, sondern immer nur auf dem Weg, und das Christsein ein Werden, nicht ein Gewordensein, aber es ist doch im Gang und Schwang. Damit stellt sich Luther jener äußerlichen, dinglichen Fassung des Christenthums gegenüber, welche dasselbe in äußerliche Werke, sei es negativer oder positiver Art, und die Vollkommenheit dann in ein bestimmtes quantitatives Maß der Häufung solcher Werke setzt.

13. Das hängt zusammen mit der innerlichen Fassung des Reiches Gottes von Seiten Luther's und seiner Unterscheidung von den natürlichen Ordnungen des Weltlebens. Es ist der alte Irrthum

1) Z. B. meine Gesch. der christl. Ethik I, 177 (Ambrosius), 291 (Thomas Aquinas).

2) Vgl. Bedenken und Unterricht von den Klöstern und allen geistl. Gelübden 1522. WW, 28, 1 ff.; aus der Kirchenpost. Predigt v. d. heil. 3 Königen 10, 416 ff. (440 ff.).

der römischen Denkweise, das Reich Gottes mit der Kirche zu identifiziren. Nun ist die Kirche dort ein äußeres, in gesetzlichen Ordnungen bestehendes und sich vollziehendes Gemeinwesen. Daraus ergibt sich, daß, wenn das übrige Leben am Reiche Gottes Theil haben sollte, es sich nach den kirchlichen Vorschriften richten und von daher die Normen für die Regelung auch seiner äußeren Lebensordnungen nehmen mußte. Das äußere weltliche Leben und Regiment hat demnach nicht sein eigenes Gesetz und Recht, sondern hatte sich nach kirchlichem Recht zu richten, und alles übrige irdische Leben war berechtigt nur soweit es sich jener Kirche ein- und unterordnete. Und doch war, wie sich zeigte, jene Verkirchlichung des gesammten Weltlebens nicht durchführbar, es mußte sich das Gefühl und Bewußtsein seiner selbständigen Berechtigung — besonders des staatlichen Lebens — geltend machen. Dadurch kam eine Unsicherheit des Urtheils und des Gewissens in das ganze Leben. Wollte man sicher gehen, so entzog man sich dem weltlichen Leben und erwählte den weltlosen Stand der Vollkommenheit. Oder erkannte man die Mängel der kirchlichen Ordnung, so kehrte man in Gedanken in das ursprüngliche Christenthum zurück, wie man es verstand oder sich dachte, und stellte die Forderung des apostolischen Lebens auf, welches man in der Geltendmachung der Vorschriften Christi (in der Bergpredigt und Matth. 10) als der lex Christi auch für das äußerliche Leben sah. Jenes war das Mönchsideal, dieses war das — mittelalterliche — Ideal des Wiedertäuferthums und seines Reiches Gottes, das man aufrichten wollte. Der breite Boden der Wirklichkeit aber wurde eingenommen von der hierarchischen Beherrschung des gesammten öffentlichen Lebens. Gegen diesen dreifachen Irrthum hatte sich Luther zu wenden; vor allem aber war es dieser hierarchische, gegen dessen Ineinanderwirrung des Gottesreichs und Weltreichs, wie sich Luther ausdrückte, des Geistlichen und Weltlichen, er den ganzen Nachdruck seiner richtigen Erkenntniß und die ganze Wucht seiner Worte geltend machte. Nächst der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit hat Luther vielleicht keine andere Lehre mehr getrieben als die von der Unterschiedenheit der beiden Gebiete, welche der Papst so übel in einander gewirrt habe. „Man hat es alles untereinander gemenget, geistlich und weltlich Regiment.“ „Ist derhalben eine treffliche Lehre und große Weisheit, wo man diese zwei Regimente wohl unterscheidet.“ [1] „Der Papst hat diesen Unterschied

1) 23, 94; vgl. auch 5, 244 f. (2. Aufl. 6, 169 f.). A. a. O. 81.

aufgehoben und in seinem Dekret aus Christi Reich ein weltlich Regiment gemacht. Aber Christus ist nicht gekommen, das alte weltliche Regiment aufzuheben, sondern ein neu geistlich Regiment aufzurichten."[1] Daraus ergibt sich weiter auf der einen Seite, daß das Christenthum den Einzelnen nicht seinem irdischen Stand und Ordnung entnehmen will. Das Evangelium will sein Herz ändern, aber nicht seinen äußern Stand, wie die mönchische Ethik lehrt.[2] Damit ist also die falsche Askese und das Mönchthum beseitigt, als ob dieß die rechte Gestalt des Christenthums sei. Auf der anderen Seite wollen Christi Worte z. B. in der Bergpredigt nicht eine Vorschrift für die äußere Lebensordnung sein. Nicht dieser, sondern der Person und ihrer Gesinnung gelten sie. Bei jener Fassung der Worte Christi z. B., daß man nicht schwören soll u. s. w., würde die ganze bürgerliche Ordnung umgestürzt und aus dem Evangelium ein äußeres Gesetz des bürgerlichen Lebens gemacht. Damit stellt Luther den Mißverstand und die Unsicherheit der ganzen alten Kirche in diesem Stücke zurecht und gibt von vornherein die Korrektur für die gesetzliche Mißdeutung des protestantischen Schriftprinzips, wie es sich in der schweizerischen Reformation zeigte und im Wiedertäuferthum seine Konsequenzen zog. Denn darin waren „die Schwärmer" römisch, da sie im höchsten Sinn evangelisch zu sein vermeinten. Mit entscheidender Klarheit hat Luther davon in seiner Auslegung der Bergpredigt von 1532 und in den Predigten darüber gehandelt, indem er unterscheiden lehrte zwischen der Person, für welche es sich um das innere Verhältniß zu Gott handelt, und dem äußern Beruf und Amt, wobei es sich um das Verhältniß zum natürlichen Weltleben handelt. Jenes gehört dem Erlösungsgebiet, dieses dem Schöpfungsgebiet an. Dieses aber hat seinen Ursprung vor jenem, also auch seine Berechtigung unabhängig von jenem. Nicht erst das Evangelium oder vollends die Kirche gibt diesem das Recht seiner Existenz, sondern dieses beruht in dem Schöpferwillen Gottes; so daß denn auch die Ordnungen dieses natürlichen Lebens nicht erst durch das Evangelium oder durch die Kirche fest-

---

1) 1, 258.

2) 1, 248 (88): „Der rechte Glaube dringet Niemand, daß er seinen Beruf fahren lasse und ein neu Wesen anheben soll, wie das tolle Mönchsvolk gethan hat". 2, 31: „Damit zeigt er an, daß sein Reich das weltliche Reich und die äußerlichen Stände auf Erden nicht zerstöre. Alle Stände, so von Gott geordnet und geboten sind, sind gut, und daß man ein Christ werde, da darf man keines äußerlichen Standes dazu. Es ist nicht vonnöthen, daß Mann und Weib von einander laufen und in ein Kloster gehen, auf daß sie Christen werden und Gott dienen" u. s. w. Vgl. m. Ethik Luther's S. 84.

gestellt werden, sondern sie sind in dem betreffenden natürlichen Lebensgebiet selbst begründet und durch die Vernunft, welche Luther als die Quelle des Rechts bezeichnet, daraus zu erheben. Damit ist die Voraussetzung und die Grundlage des gesammten päpstlichen Systems beseitigt, welches auf der Nichtberechtigung des schöpfungsmäßigen Weltlebens und auf der Forderung der Herrschaft und des Anordnungsrechts der Kirche über die Gebiete auch dieses schöpfungsmäßigen Lebens beruht.

14. Hiemit hängt aufs engste zusammen Luther's Lehre vom irdischen Beruf, der dadurch wieder in seine Würde eingesetzt wurde, gegenüber der Verachtung, in welche er durch die römische Lehre von den Räthen und „heiligen Ständen" gerathen war. Es ist einer der größten Gewinne der sittlichen Erkenntniß, welchen wir Luther verdanken und welcher zum Gemeingut geworden ist. Luther wird nicht müde, die Lehre vom Beruf zu predigen, d. h. von der geschichtlichen Stellung, die Gott einem Jeden in der Welt angewiesen hat, aus welcher ihm seine sittlichen Aufgaben erwachsen.[1] Damit hat Luther das Christenthum in das Leben der Welt hineingeführt und beide zu einem Bunde mit einander verknüpft — das Christenthum im rechten Sinn weltlich gemacht — nicht „verweltlicht", wie man es wohl auch, aber sehr mißverständlich genannt hat. Das ist die rechte Gesundheit christlichen Wesens, die hiemit wiedergewonnen worden aus dem Irrsal der vorhergehenden Zeiten heraus. Dieß hat der gesammten neuen Zeit ein gutes Gewissen zur Erfüllung ihrer sittlichen Aufgaben in der Welt gegeben und damit das Arbeitsleben, wie es die frühere Zeit nicht kannte, eröffnet und geweiht.

15. Das irdische Berufsleben ordnete sich für Luther nach den drei großen sittlichen Gemeinschaften, den „drei Gottesstiften" Haus, Staat und Kirche.[2] So einfach diese Gliederung uns erscheint und so geläufig und selbstverständlich sie uns geworden ist, so war sie seinerzeit doch ein wesentlicher Fortschritt über die mittelalterliche Betrachtungsweise hinaus. Denn diese bewegte sich immer in dem

1) 10, 234 (247): „Wie ists möglich, daß du nicht berufen seist? Du wirst ja in einem Stande sein, du bist ja ein ehelich Mann oder Weib oder Kind" u. s. w. „Siehe, wie nun Niemand ohne Befehl und Beruf ist, so ist auch Niemand ohne Werke, so er recht thun will". 2, 132: „Also soll man sich hüten vor eigener Andacht". 4, 300 (5, 343): „Er bleibe bei seinem Beruf, thue, was seine Oberkeit, sein Amt und Stand erfordert und haben will. Das heißt Gott recht gedienet". Und so oft. Vgl. m. Ethik Luther's S. 89 ff.

2) 4, 494. Opp. Jen. I, 524b: tres enim hierarchias ordinavit deus contra diabolum, scil. oeconomiam, politiam, ecclesiam.

Gegensatz zwischen den beiden Ständen der „gemeinen Christen" und der „Religiosen". Daß der sogen. geistliche Stand nur ein Beruf sei wie jeder andere auch, der Unterschied also nicht sittlicher Art, sondern äußerlich sei, diese Erkenntniß ist erst mit der reformatorischen Unterscheidung des innern persönlichen Verhältnisses zu Gott und der äußern Weltstellung und mit der reformatorischen Würdigung des Berufs gegeben. Denn wenn auch die Kirche und das kirchliche Amt insofern an erster Stelle steht, als es dem ewigen Leben dient und von Christo stammt, während die beiden andern Stände, das Haus und die Obrigkeit, durch die Schöpfungsordnung begründet sind und dem irdischen Leben dienen, so sind sie doch alle drei gleich heilig und Gott wohlgefällig und wird alles Werk darin durch Gottes Wort und Glaube geheiligt. Diese Heiligkeit hatte Luther gegenüber den Römischen, die Nothwendigkeit dieser Stände gegenüber den wiedertäuferischen Schwärmern zu vertheidigen.[1] Sie sind die drei Schutzmauern, welche Gott gegen den Teufel und die Macht der Sünde aufgerichtet hat. Deßhalb sucht sie auch der Teufel immer zu verstören.[2]

16. Das kirchliche Amt. Zwar „sind wir Christen in Christo alle gleich".[3] Die römische Meinung, daß der Priester „besser sei und einen bessern Stand im Reiche Christi habe, denn ein Laie" ist zu verwerfen.[4] Und Christus hat jeden Christen „aller seiner Macht und Gewalt theilhaftig gemacht".[5] Aber um, was Sache Aller ist, „öffentlich zu üben", dazu bedarf es besonderer Beauftragung von der Gemeinde[6]; darin allein besteht das Besondere und die Nothwendigkeit des Amtes neben dem allgemeinen Priesterthum. „Denn solch Amt ist nicht mehr denn ein öffentlicher Dienst, so etwa einem befohlen wird von der ganzen Gemeinde, welche alle zugleich Priester sind."[7] Sobald der Auftrag zurückgegeben oder zurückgenommen wird, erlischt das Amt. Von einem character indelebilis kann also nicht die Rede sein. Seine Macht liegt nicht in der Person, sondern in dem Wort, das er zu verwalten hat. In welchem scharfen Gegensatz das Alles gegen die römische Anschauung vom Priesterthum steht, bedarf keines Nachweises. Daraus ergeben sich denn auch die Rechte und Pflichten der Amtsträger wie der gewöhnlichen Christen, als Träger des allgemeinen Priesterthums, von selbst.

---

1) 4, 394. Comm. in ep. ad Gal. II, 8.
2) 4, 390 (5, 390). 3) 2, 79 (1, 199). 4) 2, 81 (1, 201).
5) 11, 304 (332). 318 (347). 6) 11, 319 (348).
7) 40, 172 (Auslegung des 110. Ps. 1539).

17. Die beiden andern Stände gehören dem natürlichen Leben an, richten sich demnach nach dem natürlichen Recht d. h. der Vernunft, nicht nach dem Evangelium, welches nur dem geistlichen Leben zu dienen berufen ist[1] — im Gegensatz zum römischen wie zum wiedertäuferischen Irrthum und seiner falsch sozialen Fassung des Wesens und der Aufgabe des Christenthums. Wohl aber sind jenes Gottes Ordnungen und Stiftungen, und er ist in ihnen wie hinter einem „Vorhang und Deckel" wirksam gegenwärtig; weßhalb denn auch beide, diese weltlichen Ordnungen und das Evangelium, einander zu dienen berufen sind.

Dieß gilt zunächst von der Ehe. Luther hat von ihr sehr oft gehandelt, sowohl in seinen Predigten wie in andern Schriften.[2] Im Gegensatz zu falsch geistlicher wie zu entwürdigender Betrachtungsweise betont Luther die beiden Seiten der Ehe: daß sie eine Ordnung des geschlechtlichen Lebens und daß sie eine Ordnung Gottes, also ein heiliger Stand sei. Die starken Reden, welche Luther nach jener Seite hin zuweilen führt, wollen nur das göttliche Recht des geschlechtlichen Lebens, wie es mit unsrer leiblichen Natur gegeben ist, hervorheben und so diesen „Orden der reinen Keuschheit" dem „Orden der unreinen Keuschheit" entgegenstellen, wozu er allerdings durch die falsche Geistlichkeit des Cölibats geworden war. Man soll sich hüten — erinnert Luther oftmals im Anschluß an das bekannte paulinische Wort[3] — daß man nicht durch Verschmähung der Arznei, die Gott den Menschen in der Ehe gegeben, muthwillig in die Stricke des Teufels falle. Aber nicht leicht hat Jemand herzlicher und inniger von der ehelichen Liebe und Treue geredet und den Segen der Kinder schöner gefeiert als Luther. Daneben stellt er den andern Satz und geht in seinen Erörterungen über die Ehe in der Regel von diesem aus, daß die Ehe Gottes Stiftung und Ordnung sei. Immer wieder betont er dieß und verwirft von da aus mit scharfen Worten das

---

1) 6, 97 (5, 268): „Ist doch das Evangelium nicht eine solche Lehre, die etwas im Regiment oder Haushaltung ändere. Beide Stände läßt es bleiben und lehret, wie wir zur Vergebung der Sünden und ewigem Leben kommen mögen".

2) So im Babyl. Gefängniß 1520; An den christl. Adel deutscher Nation 1520; Von den Concilien und Kirchen 1539; in den verschiedenen Auslegungen der Gebote; im Sermon vom ehelichen Stand 1519; Vom ehelichen Leben 1522; in der Predigt vom Ehestand 1525; Von Ehesachen 1530 u. s. w. Vgl. Strampf, D. M. L. über die Ehe. Berl. 1853; Ztschr. f. Protest. u. K. 1858, Nov. und Dezbr.; Kawerau, L. über die Eheschließung, St. u. Krit. 1874, 723—744.

3) Vgl. 1 Kor. 7, 2.

päpstliche Eheverbot. Aber eine Gottesordnung des natürlichen Lebens ist sie, also nach den natürlichen und weltlichen Gesetzen rechtlich zu ordnen. Sache der Diener Christi dagegen ist es, die Gewissen in Ehesachen nach dem Evangelium zu berathen, wie sie des weltlichen Rechts mit gutem Gewissen gebrauchen sollen und können.[1] Auf das Einzelne weiter hier einzugehen wird nicht nöthig sein, und kann hiefür auf andere Darstellungen verwiesen werden.[2]

18. Nicht minder reichhaltig sind Luther's Ausführungen über Recht und Pflicht der Obrigkeit. Wenn Vater und Mutter eine „selbstgewachsene" Herrschaft sind, so ist die Obrigkeit eine „gemachte" Herrschaft, d. h. nicht natürlich gegeben, sondern geschichtlich geworden, aber doch Gottes Stiftung. Denn dieß betont Luther vor allem im Anschluß an die h. Schrift, „daß die Obrigkeit Gottes Ordnung sei, berufen, für Recht und äußern Frieden zu sorgen, und daß nach dem Evangelium oder geistlichen Amt auf Erden kein besser Kleinod, kein größer Schatz, kein reicher Almosen, kein feiner Gut ist, denn Obrigkeit, die das Recht schaffet und hält".[3] Aber eine Schöpfungsordnung Gottes, nicht etwa ein Ausfluß des Evangeliums, denn dieses geht auf das geistliche Leben, jene dagegen ist eine äußere Gewalt und Zwang. Das Evangelium „hat mit weltlichen Sachen nichts zu thun", wie andrerseits das Reich Christi „dem römischen Kaiser gar nicht angehet".[4] Das weltliche Regiment wird vom Evangelium zwar bestätigt, aber nicht erst begründet und berechtigt. „Denn solches Reich ist schon zuvor da, von Anfang der Welt gestiftet und der Menschen Vernunft unterworfen"[5] u. s. w. Es bedarf nicht der Erinnerung, welchen Gegensatz diese Anschauung bildete zur römischen Lehre von den beiden Schwertern, wonach alles Recht der Obrigkeit erst von der Kirche abgeleitet und dieser auch die oberste weltliche Gewalt zugeschrieben wurde. Wenn jene Gedanken jetzt als selbstverständliche gelten, so verdankt auch dieß die neue Zeit wesentlich Luther. Denn

---

1) Ueber das Verhältniß dieser beiden Seiten, der rechtlichen und der kirchlichen, besonders seit 1530 klarer und bestimmter, z. B. 43, 116 (Auslegung der Bergpredigt 1532) und sonst öfter.

2) Außer den oben genannten Schriften auch auf m. Ethik Luther's S. 102 ff. 111 ff. Speziell auch kämpfte er gegen die Juristen in der Frage der heimlichen Verlöbnisse.

3) Nicht mehr so bedenklichen und zweifelhaften Ursprungs wie nach der päpstlichen Ansicht, sondern eine berechtigte Gottesordnung. 39, 241; 57, 204; 61, 305 u. ö.

4) 3, 229 u. ö.

5) 11, 326 f. (356).

wenn auch besonders zur Zeit Ludwig's des Bayern und im Kampfe Philipp's des Schönen von Frankreich mit dem Papste ähnliche Gedanken ausgesprochen und geltend gemacht wurden[1], so sind sie doch erst durch Luther gesichert und zum Gemeingut geworden, weil prinzipiell begründet und in Zusammenhang mit der erneuerten sittlichen Gesammtanschauung gebracht.

Von jener Grundlegung aus ergeben sich für Luther nun auch die einzelnen Folgerungen. Vor Allem auf der einen Seite, daß die Obrigkeit das Recht des Schwerts und der Strafe habe, auf der andern Seite, daß sie es nicht mit dem Gebiet des Glaubens und des Gewissens zu thun habe. Man erinnert sich, in welcher unsicheren Stellung die alte Kirche zur Frage des Strafrechts für die Christen stand. Wenn die Christen doch vergeben sollen, dürfen sie dann strafen und auf Strafe antragen u. s. w.? Und diese Unsicherheit geht auch durch das römische System hindurch. Da Strafe doch nicht zu umgehen ist und die Welt nicht ohne dieselbe bestehen kann, während die Christen sich doch nicht rächen sollen u. s. w., so wußte man sich römischerseits nicht anders zu helfen, als daß man aus dem, was Christus doch von allen seinen Jüngern fordert, evangelische Räthe machte, welche nur von wenigen, den sog. Vollkommenen, erfüllt werden können. Demnach ist das christliche Ideal die Sache nur eines kleinen Kreises von Auserwählten, dagegen allen denen von vornherein verschlossen, welche in einem solchen staatlichen Beruf stehen, daß sie in den Fall der Anklage oder Bestrafung kommen; so daß diese, wenn sie Christen sein wollen, dieß ihr Unrecht erst wieder durch kirchliche Leistungen u. dgl. gut zu machen haben. Aus allem diesem Irrsal führte Luther dadurch heraus, daß er gegenüber der falschen Vermengung von Evangelium und äußerer gesetzlicher Lebensordnung oder von Reich Gottes und Weltreich, d. h. von geistlichem Innenleben der Gesinnung und äußerer Berufsaufgabe in der Welt, wie sich diese Vermengung von Anfang an geltend machte und im römischen System festsetzte, zwischen beiden Gebieten bestimmt unterscheiden lehrte und jedes auf seine Grenze verwies, durch solche Schiedlichkeit den Frieden zwischen beiden ermöglichend und herstellend. Es ist ein Recht des Amtes, nicht der Person, wenn der Christ das Schwert führt u. s. w. Und indem er dieses seines Berufes wartet,

---

1) Vgl. Defensor pacis von Marsilius v. Padua und Johannes v. Jandun.

übt er auch an seinem Theil einen Gottesdienst mit solchem Thun.[1] Nur daß dieses Amt innerhalb seines Berufs und der Grenzen desselben bleibe. Der Obrigkeit ist das Gebiet des äußern und zeitlichen Lebens befohlen, nicht das des Glaubens und Gewissens. „Wie käme der Kaiser dazu, daß er meinen Glauben regieren sollte?" Das ist nur Sache des Wortes Gottes und nur mit den Mitteln des Wortes. So ist auch der Ketzerei nur mit dem Worte Gottes zu wehren, nicht mit Schwert und Scheiterhaufen.[2] Solcherweise sichert Luther von seiner Grundanschauung aus die recht verstandene Gewissensfreiheit, welche weder die vorchristliche Welt noch das päpstliche Recht kannte. Es ist ein bis in die Gegenwart wiederholter Satz des päpstlichen Rechts, daß Ketzerei auch mit dem Tode zu strafen sei. Wenn die Gewissensfreiheit einen der Ruhmestitel der neuen Zeit bildet, so verdankt sie diesen Ruhm der Reformation Luther's, wenn auch Luther nicht immer die Konsequenzen dieser Erkenntniß gezogen hat. Aber wenn Luther der Obrigkeit, da er sie als christliche voraussetzt, auch den Beruf zuschreibt, für Aufrechterhaltung des Evangeliums und des Wortes Gottes im öffentlichen Leben zu sorgen, so handelt es sich hier nicht um Gewissensfreiheit im eigentlichen Sinn — denn den Glauben läßt er auch in solchen Zusammenhängen seiner Rede ausdrücklich frei[3] —, sondern um die äußere Religionsübung und die Bewahrung der äußern Ruhe und Einigkeit gegenüber muthwilligen Störern derselben. Und das christliche Bekenntniß war eben einmal ein Bestandtheil der öffentlichen Rechtsordnung geworden. Daß aber die evangelische Lehre schriftgemäß sei, war für Luther eine selbstverständliche Voraussetzung. Erst mußten die thatsächlichen Zustände sich ändern, ehe die Konsequenzen jenes richtigen Prinzips auch wirklich und voll gezogen werden konnten.

Dem Recht und der Pflicht der Obrigkeit entspricht Recht und Pflicht des Gehorsams von Seiten der Unterthanen — innerhalb der Grenzen der obrigkeitlichen Befugniß. Denn es gibt auch ein Recht des Ungehorsams, wo der Christ Gott mehr gehorchen muß

1) 22, 76 (80): „Hie fragest du weiter, ob denn auch die Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher und was des Gesindes mehr ist, Christen sein mögen und einen seligen Stand haben? Antwort: Wenn die Gewalt und das Schwert ein Gottesdienst ist, wie droben erwiesen ist, so muß auch das alles Gottesdienst sein, das der Gewalt noth ist, das Schwert zu führen".

2) 22, 90: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Wort Gottes da, das thuts".

3) 39, 253.

als den Menschen, aber so daß er dann auch die Folgen dieser Gehorsamsweigerung im Leiden unweigerlich auf sich nehmen muß.[1] Mit dieser Lehre steht Luther im Gegensatz zur Lehre vom Recht des aktiven Ungehorsams, wie sie auf reformirtem Boden aufgestellt wurde. Von seiner Grundanschauung aus entscheiden sich für Luther auch die Fragen nach dem Klag- und Strafrecht, nach dem Recht des Schwörens und nach dem Recht des Krieges für den Christen. Es ist immer der Unterschied zwischen der Person selbst und dem berufsmäßigen Thun, den er geltend macht. Für seine Person soll man Unrecht zu leiden gewillt sein, sich nicht rächen, nicht tödten wollen u. s. w. Aber was man von Amts wegen thut, das thut man in Gottes Namen, nicht im eigenen. Das gilt insonderheit auch vom Krieg. Er führt dieß in der vortrefflichen Schrift von 1526 aus: „Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können", an welcher auch Herzog Georg von Sachsen eine so große Freude hatte und diese gegen den Meister Lukas Kranach aussprach, von dem er dann freilich zu seinem Aerger erfuhr, daß sie von dem ihm so verhaßten Wittenberger Mönche sei.

So legten sich ihm die einzelnen Fragen leicht und klar zurecht. Mit berechtigtem Selbstgefühl durfte er denn auch im Gegensatz zu der römischen Verkehrung von sich sagen: „Denn ich mich schier rühmen möchte, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nie so klärlich beschrieben und herrlich gepriesen ist, wie auch meine Feinde müssen bekennen, als durch mich".[2] Wogegen er in der Verwirrung jener zwei Gotteswelten und der dadurch verursachten Verstörung der drei Hierarchien durch die römische Lehre und Praxis ein Hauptzeichen des antichristlichen Charakters der päpstlichen Kirche sah.[3]

1) Z. B. 22, 102; 14, 277 f. (323).

2) 22, 248 (Ob Kriegsleute u. s. w. 1526); 31, 21 (Von heimlichen und gestohlenen Briefen 1529); 31, 236 (Verantwortung des aufgelegten Aufruhrs 1533) u. ö. Von der römischen Lehre 31, 34 (1529): „Die Allergelehrtesten hielten die weltliche Obrigkeit für ein heidnisch, menschlich, ungöttlich Ding, als wäre es ein fährlicher Stand zur Seligkeit".

3) 41, 299 (Auslegung des 12. Kap. Daniel's 1546): „Durch diese zwei Stück hat nun der Papst die zwo Hierarchien verwüstet: durch das erste das weltliche Recht, Gehorsam und Obrigkeit unter sich getreten und wo er gewollt hat aufgehoben und verwüstet u. s. w. Durchs andere hat er die Kirche verstört, die heil. Schrift unter sich geworfen u. s. w., und also beide, Gottes Wort und Gottes Dienst, zu nichte gemacht". S. 300: „Und auf daß er nichts unverwüstet lasse, wird er die dritte Hierarchie Gottes auch zerreißen, nämlich den Ehestand, welchen er nicht allein verboten hat den Geistlichen, sondern auch durchaus verlästert, geschändet, verachtet und zu nichte gemacht damit, daß ers

19. Ueber jene drei göttlichen Stände hinaus geht nun „der gemeine Orden der Christenheit“[1] und christlichen Liebe; wohin vor Allem die Nächstenliebe gehört als die rechte Gesetzeserfüllung und der gottwohlgefällige Gottesdienst; aus welcher Liebe dann auch das Maß der nöthigen Beschränkung der Freiheit sich ergibt. Dazu aber ist nöthig, daß man sich nicht abschließe gegen den Nächsten und mönchisch sich aus der Welt zurückziehe. Denn das Mönchthum ist nicht bloß eine Sünde wider den Glauben und die Gerechtigkeit aus dem Glauben allein, sondern auch wider die Liebe und ihren Dienst.[2]

Von da aus ergab sich ihm eine ganz andere Stellung zu den Aufgaben der christlichen Liebesthätigkeit im Gebiet des sozialen Lebens.

Das Mittelalter war mit schweren Nothständen des sozialen Lebens in die neue Zeit, die anbrach, herübergetreten. Es hatte trotz aller Wohlthätigkeitserweisungen, an denen es so reich war, ja gerade durch dieselben gegenüber solchen Uebeln wie dem Bettelunwesen Bankerott gemacht. Luther's neue sittliche Denkweise enthielt das Programm auch einer neuen höheren Stufe der christlichen Liebesthätigkeit. Die mittelalterliche Denkweise, welche die Kontemplation höher stellte als die Arbeit und die Armuth höher als den Besitz, der sich sein Recht vielmehr erst durch theilweise Entäußerung erwerben mußte, darum den Bettel nicht als ein Uebel, das zu beseitigen sei, sondern nur als einen erwünschten Anlaß zu verdienstvollem Handeln ansehen konnte und so denn auch einen heiligen Bettel kannte[3], mußte den unleugbaren Uebeln gegenüber, die sich daraus ergaben, ihr Unvermögen bekennen. Man hatte deßhalb diesen schon im Ausgang des Mittelalters von weltlicher Seite aus selbständig zu helfen gesucht und damit den mittelalterlichen Bann der ausschließlichen Kirchlichkeit aller christlichen und sittlich berechtigten Lebensbethätigung zu durchbrechen begonnen. Aber erst Luther's prinzipielle Anschauung gab die theoretische Berechtigung dazu und damit ein gutes Gewissen. Es handelte sich nun nicht mehr darum, gute Werke zu thun, um dadurch sich ein Verdienst zu erwerben und

---

ein unrein, fleischlich, ungöttlich Wesen schilt, darin man Gott nicht dienen könne“ u. s. w.

1) 23, 265 f. (1538 die drei Symbole).

2) 9, 287 f. (280 f.); 13, 296 ff. (372 ff.); 43, 352.

3) Vgl. meine Gesch. der christl. Ethik I, 321 f. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit des MA. (II.) S. 138 ff. Seit der Reformation (III.) 1890 S. 3 ff.

vor Gott gerecht und selig zu werden, sondern es handelt sich um den Dienst der Liebe, die dem Nächsten von seiner Noth helfen will, nachdem Gott uns in Christo von unsrer Noth geholfen. Das ist der neue Gesichtspunkt, der von nun an dieß ganze Lebensgebiet beherrschen sollte. So hat denn Luther von Anfang an gegen das Unwesen des heiligen und des unheiligen Bettels gekämpft[1] und eine geordnete Armenpflege nachdrücklich empfohlen.[2] Da mochte es wohl geschehen, daß am Anfang der Wegfall der bisherigen falschen Motive in einem Rückgang der sog. guten Werke in empfindlicher Weise sich bemerklich machte, — und Luther hatte Anlaß genug, über den Geiz und die Hartherzigkeit der Bürger und Bauern zu schelten, und zu klagen, daß das reine Evangelium, das nun hervorgebracht sei, so viel weniger gute Werke wirke als der Irrthum unter dem Papstthum — die neue Wahrheit war doch ein großer Fortschritt, und dieser mußte sich sowohl im richtigeren Urtheil als auch in der That selbst je länger je mehr geltend machen.[3] Und wenn man jetzt die evangelischen Länder und Völker mit denen der römischen Kirche und ihrem unausrottbaren Bettel vergleicht, so ist keine Frage, auf welcher Seite der Vorzug liegt, und es ist unleugbar, daß dieß mit der Veränderung der religiösen Betrachtungsweise in innerem Zusammenhang steht. So ergab sich für Luther auch eine andere sittliche Würdigung der Arbeit. Die antike Hochstellung des otium hatte sich fortgesetzt in der Ueberordnung des kontemplativen über das aktive Leben, dessen Arbeit die Verneinung des otium ist.[4] Der mittelalterliche Dualismus zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, dem Leben in Gott und dem Leben in der Welt u. s. w.[5] wich nun der Forderung, die Liebe des Glaubens eben in der Weltbethätigung zu erweisen: das ganze Leben wird dadurch zum Gottesdienst und soll zugleich ein Dienst des Nächsten sein.[6]

Aber auch das gesammte übrige Gebiet des gesellschaftlichen und allgemein menschlichen Lebens bestimmte sich für Luther von da aus neu. Nach den verschiedensten Seiten hin machte er seine neue Erkenntniß geltend; und schon seine ersten Schriften enthalten fast ein

1) Vgl. z. B. An den christl. Adel u. s. w. 21, 335 f.
2) Vgl. z. B. „Ordnung eines gemeinen Kastens“ (Leisniger Kastenordnung) 22, 105 ff.
3) Vgl. Uhlhorn a. a. O. III, 33 ff. 104 ff.
4) Negotium negat otium.
5) Vgl. z. B. Thom. Aqu. in meiner Gesch. der christl. Ethik I, 294.
6) Vgl. Uhlhorn a. a. O. III, 22.

allseitiges soziales Programm, wie es sich ihm von dort aus ergab. Die zwei hauptsächlichsten Gesichtspunkte, welche ihm hiefür maßgebend waren, sind erstens, daß das natürliche, von Gott geschaffene Leben mit seinen Gaben, Freuden und Thätigkeiten an sich gut und recht ist, und zum andern, daß dieß alles in den Dienst der Liebe und schließlich des Reiches Gottes treten soll.

In diesem Sinn urtheilt er über Fröhlichkeit, Tanz, Essen und Trinken u. s. w., straft die Unsitten seiner Deutschen, hat aber dabei „mit den Doktoribus in Wittenberg" fröhlich sein Bier getrunken und seine berühmten „Tischgespräche" geführt, welche Heiliges und Weltliches in bunter Mischung und mit treffendem Urtheil und einer solchen Vielseitigkeit besprechen, daß nicht leicht etwas anderes sich ihnen an die Seite stellen lassen wird. In diesem Sinn verwirft er die sauer sehende Heiligkeit der Wiedertäufer u. s. w., welche der Gerechtigkeit vor Gott nicht gewiß ist, und warnt vor den Gefahren allzu großer Zurückgezogenheit und trüben Ernstes. Welch ein Freund der Natur er war, ist bekannt, und seine Schriften sind voll von Gleichnissen, die aus dem Naturleben genommen sind. Er nahm sich der Vögel an gegen seinen vogelstellenden Diener, und hat in schweren Stunden zu Koburg an seinen Sohn Hänschen jenen wunderlieblichen kindlichen Brief geschrieben, dessen gleichen es nicht zum zweiten Male gibt. Nicht minder ist bekannt und bedarf keines Beleges, wie frei, anerkennend und empfehlend er über die Wissenschaften, besonders die Sprachen und die edlen Künste, der Musika vor Allem, aber auch die bildenden Künste geurtheilt hat, und wie er von Anfang an für die Schulen eingetreten ist. Das alles bedarf keines weiteren Nachweises.

20. Kurz, wir finden hier eine sittliche Gesammtanschauung, so sicher, frei und weltoffen, und doch eben hierin so wahrhaft christlich, wie die ganze bisherige Geschichte der Kirche sie nicht gekannt hat. Allen bisherigen Gestaltungen und Entwicklungen der sittlichen Denkweise, auch eines Augustinus, ist sie weit überlegen. Erst wenn wir bis zu Paulus und zur Verkündigung und Vorbild Christi selbst zurückgehen, finden wir denselben freien Geist wieder. Luther hat aber das richtige Verhältniß zur Welt wieder gewonnen, weil er das richtige Verhältniß zu Gott wieder gewonnen hat in seiner Lehre von der Glaubensgerechtigkeit. Er hat die Gesundheit des christlichen Lebens wieder gerettet, weil er die Gesundheit der christlichen Lehre wieder gerettet hat. Die Trübung der paulinischen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit hatte auch die sittliche Erkenntniß getrübt und

das richtige Verhältniß zur Welt verschoben. Erst mit der Richtigstellung jener hat sich auch diese wieder richtig gestellt. Keiner vor Luther hatte in diesem entscheidenden Punkte richtig eingesetzt; auch die sogenannten Vorläufer der Reformation nicht. So hat denn keiner die richtige Gesundheit des christlich sittlichen Lebens und der Lehre vor ihm gefunden. Die Entwicklung ging theils in eine falsche Weltlichkeit, theils in eine falsche Geistlichkeit aus — Humanismus und wiedertäuferische Schwärmerei in den verschiedensten Gestalten sind die beiden irregehenden Einseitigkeiten in der Abirrung von der richtigen Mitte der Wahrheit. Und diese beiden Abirrungen haben sich seitdem in verschiedenen Gestalten wiederholt und werden sich stets wiederholen, sobald man jene Linie Luther'scher Erkenntniß verläßt.

§ 3. Melanchthon's theologische und philosophische Ethik.

Melanchthon war auch in seinem dogmatischen Denken vorwiegend vom ethischen Gesichtspunkt bestimmt, und so hat er denn auch die Ethik selbst, sowohl die theologische als die philosophische, vielfach angebaut: die theologische besonders in seinen Locis, außerdem in seinen Bekenntnißschriften und in verschiedenen einzelnen Abhandlungen auf der Grundlage der neuen Erkenntniß Luthers, wenn auch mit Modifikationen, welche durch den stärkeren Einfluß praktischer Erwägungen veranlaßt waren; die philosophische vorwiegend im Anschluß an Aristoteles, indem er zugleich diese philosophische Ethik zur christlichen in Beziehung zu setzen suchte; hiebei bestimmt von seinem Ideal eines christlichen Humanismus, durch dessen Interesse ihm mehr der Bund zwischen der christlichen Lehre und dem allgemeinen wissenschaftlichen Geistesleben als die prinzipielle Unterscheidung beider gefordert schien.

1. Die theologische Ethik.

Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1: Mel. u. seine Schüler als Ethiker. Herrlinger, Die Theol. Mel.'s in ihrer gesch. Entwicklung. Gotha 1879. S. 209—343: Die Ethik Mel.'s. Ders., P. R.E. IX, 471 ff. bes. S. 513 ff. Luthardt, Mel.'s Arbeiten im Gebiet der Moral. Lpz. Univ.programm 1884 (im Buchhandel bei Dörffling u. Franke). Gaß, Gesch. der christl. Ethik II, 1. 1886.

1. Allgemeine Charakteristik. Wenn Luther der Prophet der neuen evangelischen Erkenntniß für sein Volk war, so war Melanchthon der Lehrer, welcher die neuen Erkenntnisse zu formuliren

und in wissenschaftlichem Zusammenhang darzustellen und so dem allgemeinen Bewußtsein zu vermitteln den Beruf hatte. Er besaß bei weitem nicht die Ursprünglichkeit und die eingreifende Kraft der sittlichen Grundgedanken Luther's. Vielmehr verdankte er wie seine dogmatischen so auch seine ethischen Erkenntnisse dem schöpferischen Vorgang dieses Größeren. Aber er verband damit sein eigenthümliches Interesse, wie es seiner Natur entsprach und seiner Lehrweise ihr charakteristisches Gepräge aufdrückte. Sein Interesse ist durchweg ein ethisches und praktisches.[1] Dieses war es, welches auch sein dogmatisches Denken und dessen Fragestellungen und Formulirungen bestimmte und ihn speziell auf die Bahn ethischer Fragen und Erörterungen führte, welche augenscheinlich ihn innerlich mehr in Anspruch nahmen als die dogmatischen Fragen, für deren Behandlung er nur eben seine Feder in den Dienst der neu erkannten Wahrheit stellte. Jenes Interesse modifizirte daher auch, wenigstens in der Darstellung, seine Ethik gegenüber der gewöhnlichen Darstellung Luther's. Denn die praktischen Erwägungen, welche den Pädagogen bestimmten, ließen ihn das „Sollen" stärker und selbständiger betonen, als es bei Luther der Fall war; wie ihm denn überhaupt die scharfe und prinzipielle Formulirung gegenüber der Rücksicht, die Zusammenhänge mit dem konkreten Leben zu wahren, zurücktrat. Es lag in seiner Natureigenthümlichkeit wie in seinem Bildungsgang begründet und bildete daher auch seinen Beruf und die Aufgabe, die er zu erfüllen hatte, daß er den Zusammenhang der christlichen Gedanken mit dem übrigen Geistesleben und so denn auch der Theologie mit der Philosophie festzuhalten suchte, um so das Ideal eines christlichen Humanismus und überhaupt einer christlichen Bildung, das ihm als Ziel vorschwebte, zu verwirklichen. Das hat ihn zum Lehrer unseres Volkes für die folgenden Zeiten gemacht und uns die bleibende Aufgabe unsrer geistigen Arbeit festgestellt. Denn auf dem Bunde des Evangeliums mit dem antiken Geistesleben innerhalb unsrer Volksart besteht das, was wir wahre Bildung nennen. Es ist Melanchthon, welcher jenen Bund der beiden großen geschichtlichen Mächte als das Programm der Zukunft aufstellte und uns hinterließ. Damit hat er auf höherer Stufe die Arbeit wieder aufgenommen, in welche die Kirche eintrat, als sie auf dem Boden der griechisch-römischen Welt sich festgesetzt hatte. Denn nicht ohne göttliche Providenz hat das Christenthum gerade auf diesem Boden Wohnung

1) C. R. I, 722: ego mihi conscius sum, me non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem.

gemacht und hat seine neuen Erkenntnisse in die Formen gekleidet, welche durch die Geistesarbeit der antiken Welt hiezu vorbereitet worden waren. Und so hat denn auch die alte Kirche als ihre Aufgabe angesehen, beide, die christliche Erkenntniß und die antike Geisteswelt, mit einander verbunden der folgenden Zeit zu übermitteln. Eine redliche Arbeit hat die Kirche des Uebergangs auf die Erfüllung dieser Aufgabe verwendet. Freilich war es eine Arbeit, welche weder den beiden Seiten, noch ihrem gegenseitigen Verhältniß wahrhaft gerecht wurde. Denn es war doch nur, und zwar je länger je mehr, ein äußerlicher Bund, den beide mit einander schlossen. Auf das untere Stockwerk der alten Welt wurde die neue christliche Gedankenwelt nur eben aufgebaut; auf Aristoteles Augustin — als ein accedens und superadditum. Und zugleich auch wurde weder das Neue in seiner Wahrheit festgehalten, sondern bereits frühzeitig durch die Einwirkung der vorchristlichen Gedankenreihen getrübt, noch auch wurde die antike Geisteswelt selbst richtig bewahrt, sondern je länger je mehr in einer entstellenden Tradition, in welcher sie selbst wieder zur Barbarei wurde. Es war göttliche Fügung, daß sowohl diese antike Geisteswelt wieder in ihrer ursprünglichen Wirklichkeit durch den Humanismus neu entdeckt, als auch die ursprünglichen Quellen der biblischen, speziell paulinischen Wahrheit durch Luther neu aufgegraben und ihre Lebenswasser auf die Fluren unsres Volkslebens geleitet wurden. In Melanchthon schlossen sich beide nun wieder, und zwar zu einem wahreren Bunde als vordem, zusammen. Wenn Luther auf Paulus zurückging, und Melanchthon sich von ihm auch dahin zurückführen und in das Verständniß des Römerbriefs einführen ließ, woraus seine Dogmatik erwuchs, so bestand seine selbständige Leistung darin, daß er auf die griechischen Lehrer der alten Kirche zurückging und deren Aufgabe in richtigerer Weise als diese wieder aufnahm. Luther löste die christliche Wahrheit aus der falschen Verbindung mit den außerchristlichen Gedankenkreisen, um sie in ihrer Eigentlichkeit wieder geltend zu machen, und stellte so den prinzipiellen Unterschied für alle Zeiten fest. Melanchthon knüpfte auf Grund dieser prinzipiellen Feststellung wieder ein Band zwischen beiden, um die Einheit des geistigen Lebens zu sichern. Das hat ihn denn auch veranlaßt, nicht nur die theologische, sondern auch, und noch angelegentlicher, die philosophische Ethik zu pflegen und beide in Beziehung zu einander zu setzen. Dadurch hat er allerdings den Anstoß zu einer Reihe von Arbeiten gegeben, welche einen gewissen Mischcharakter tragen. Doch bewahrte sich in den

ethischen Partien der Dogmatiken immer der spezifisch theologische Charakter, und stellte sich derselbe besonders seit Calixt auch für die gesonderte Behandlung der Ethik wieder entschiedener heraus, wie andrerseits später sich daneben eine philosophische Ethik stellte, welche die Beziehung zur theologischen löste, womit dann freilich jenes melanchthonische Ideal des Einklangs des Geisteslebens zu schwinden drohte, aber als Aufgabe doch unverloren zu bleiben bestimmt ist. So stehen Luther und Melanchthon charakteristisch unterschieden und doch verbunden an der Schwelle der neuen Zeit und ihrer sittlichen Denkweise.

2. Die theologische Moral hat Melanchthon zunächst in den Locis (C. R. XXI) behandelt, wenn auch an einzelnen Orten vertheilt, wie es eben das Schema der Dogmatik mit sich brachte, doch so, daß eine zusammenhängende, und zwar die von Luther von neuem ans Licht gestellte evangelische sittliche Gesammtanschauung zu Grunde liegt. Das Folgende gibt einen Abriß seiner theologischen Moral nach den Locis.

Die Lehre von der Sünde hat bei Mel. eine Entwicklung durchgemacht, wenn auch ihre Grundlinien sich gleich blieben. Am Anfang (1521) erachtet Mel. die Tugenden der Heiden nur als virtutum umbras, die nicht pro veris virtutibus sed pro vitiis zu halten seien, weil sie durchweg von der Selbstliebe, der Ruhmsucht u. s. w. bestimmt sind.[1] Später hat Mel. der justitia civilis mehr Würdigung zu Theil werden lassen. Aber auch dann ist es die Sünde, welche die dem Menschen mögliche äußere Gerechtigkeit der Werke abgrenzt von der ihm unmöglichen innern Gerechtigkeit der gottgemäßen Gesinnung, wie sie das Gesetz fordert. Die Expositio decalogi[2] als der summa doctrinae omnium virtutum[3] führt den vom Gesetz gemeinten „vollkommenen Gehorsam" im einzelnen aus: die 1. Tafel ordnet das Verhältniß zu Gott — das 1. Gebot die pietas oder religio (timor, fiducia et dilectio Dei super omnia, woraus die obedientia hervorgeht), das 2. Gebot die externa professio und die invocatio, das 3. die ceremoniae divinitus institutae, deren Endzweck das ministerium docendi —; die 2. Tafel die politia, das bürgerliche Leben; so daß sich die Doppelbeziehung, in welcher der Mensch steht — zu Gott und zur Welt — zu harmonischer Einheit zusammenschließt: sciamus propter Deum obedientiam praestandam esse.

1) C. R. XXI p. 100.
2) p. 686. 711.
3) p. 697.

An den Dekalog schließt sich die Erörterung über das natürliche Sittengesetz (de lege naturae). Denn ein solches hielt er im Einklang mit der bisherigen kirchlichen Lehre und in Uebereinstimmung mit Luther fest. Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et judicant pleraque. Diese Entwicklung hatte von der Stoa und ihren κοιναὶ ἔννοιαι durch die Scholastik herab die Lehre von der συνείδησις oder der συντήρησις genommen und mündet im gesetzgebenden Gewissen Kant's. Zwar sind die innern Prinzipien durch die einwohnende Sünde verdunkelt und unwirksam gemacht, aber doch noch aus der sittlichen Denkweise der Heiden zu erkennen.

Diese Lehre vom Gesetz führt auf die Frage vom dreifachen Brauch des Gesetzes (triplex usus legis). Während für Luther's prinzipielle Betrachtungsweise mit dem Glauben und der Rechtfertigung das neue Leben und sein Werk mit gesetzt, d. h. das Sittliche als im Religiösen wesentlich mit enthalten geschaut wurde, trat für Mel. das Sittliche als eine besondere Größe, wenn auch im Religiösen begründet und ermöglicht, neben dasselbe, nicht bloß als innere Nothwendigkeit, sondern auch als Verpflichtung (debitum) gegen Gott. Es waren praktische Erwägungen, welche ihn das „Soll" stärker betonen ließen. Daran reiht sich die Erörterung über „den Unterschied der Räthe und Gebote" (de discrimine consiliorum et praeceptorum)[1] mit dem Nachweis im Gegensatz zur Lehre der römischen Kirche, daß diese Unterscheidung sowohl eine ungerechtfertigte Geringschätzung des göttlichen Gesetzes als eine anmaßliche Erhebung eigener thörichter Gedanken von christlicher Vollkommenheit sei.

Auf die Lehre vom Evangelium und Glauben folgt der Abschnitt[2] von den guten Werken (de bonis operibus seu de nova obedientia): necessario sequi reconciliationem debet. In der Ausg. von 1521 hatte er de efficacia fidei gehandelt — mehr nach Luther; und so dann auch Thomas Venatorius in seiner Schrift de virtute christiana vom J. 1529. Aber schon 1535 nennt Mel. den Abschnitt de bonis operibus und betont die Nothwendigkeit der guten Werke viel stärker, bis zu dem bedenklichen Satze: bona opera necessaria esse ad vitam aeternam — um damit der Gefahr des sittlichen Quietismus entgegenzutreten. Einen noch größeren Raum nimmt die Erörterung in der 3. Bearbeitung ein; nach der bei ihm stehend gewordenen Fünftheilung: quae opera sint facienda; quo-

1) p. 719 ff. 2) p. 762 ff.

modo fieri possint; quomodo placeant; cur facienda sint; quod sit discrimen peccatorum, cum necesse sit fateri, quod in hac vita maneant peccata in sanctis. Das letztere führt auf den Unterschied des peccatum mortale et veniale,[1] im Gegensatz zur äußerlichen Unterscheidung in der römischen Ethik.

Die Lehre von der Kirche gibt dann Anlaß, die ganze sittliche Bethätigung der Christen unter den Gesichtspunkt des sacrificium eucharisticum zu stellen. Seit der 2. Bearbeitung ist die in der 1. Bearbeitung mit der Taufe als dem sacramentnm poenitentiae verbundene Lehre von der poenitentia[2] hieher gestellt, mit der Ausführung des Unterschieds zwischen evangelischer und römischer Lehre von der Buße. Im weiteren Verlauf folgt, wieder im Gegensatz zur röm. Lehre von der mortificatio — seit der 2. Bearbeitung — der Abschnitt: De calamitatibus et de cruce et de veris consolationibus.[3] Das Leiden ist Strafleiden (τιμωρία), Bewährungsleiden (δοκιμασία), Bekenntnißleiden (μαρτύριον), bei Christus Sühnleiden (λύτρον). — Daran schließt sich der Abschnitt vom Gebet, de invocatione Dei seu de precatione[4], mit einer kurzen Erklärung des V. U.

Im Folgenden geht Mel. auf das bürgerliche Leben über: De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum.[5] Außer dem römischen Gegensatz waren es besonders die fanatischen Sätze (deliria) der Anabaptisten, die aus falscher Geistlichkeit das ganze bürgerliche Wesen verwarfen, was Veranlassung gab, dieses Thema in den späteren Bearbeitungen weiter auszuführen. Wir sollen dieses ganze Gebiet ehren als „Gaben Gottes" und als eine Stätte, in welcher wir unsern Gehorsam gegen Gott und unsre Verehrung Gottes und gegenseitige Liebe zu beweisen haben und worin sich auch Gott offenbart. Das verkennen nur die, welche die wahre Lehre des Evangeliums von der justitia interior nicht kennen. Dieß ist dem Mittelpunkt der reformatorischen Erkenntniß, wie wir sie bei Luther kennen gelernt haben, entnommen. Dieser evangelische Gegensatz gegen das Mönchsideal in seinen verschiedenen Gestaltungen hat dann auch in der Konkordienformel (Art. XII) einen dankenswerthen Ausdruck erhalten und ist so Eigenthum der gesunden kirchlichen Denkweise und von da aus des allgemeinen sittlichen Bewußtseins geworden.

Im Gegensatz zur römischen Auffassung steht auch der folgende Abschnitt über die ceremoniae humanae in ecclesia[6], de morti-

---

1) p. 816 ff. 2) p. 876 ff. 3) p. 934 ff. 4) p. 955 ff.
5) p. 984 ff. 6) p. 1015 ff.

ficatione carnis, de scandalo[1], um den Uebergang zu bilden zu dem in der 3. Bearbeitung hinzugekommenen, in der 2. Bearbeitung im Wesentlichen unter dem Titel der traditiones humanae behandelten Abschnitt de libertate christiana[2], mit welchem die Loci schließen — ein Nachklang aus der ersten reformatorischen Zeit; verstanden als Freiheit 1. von der Sünde u. s. w. in der Vergebung, 2. in der innerlichen Erneuerung durch den heil. Geist, 3. vom altteſt. Gesetz und 4. von den kirchlichen Zeremonien; freilich nicht in dem stolzen Ton, welchen Luther anschlug, wenn er nachweist, wie der Christ durch den Glauben ein Herr aller Dinge sei, sondern gemildert und ermäßigt besonders durch praktische Erwägungen und durch den ethischen Gesichtspunkt der ecclesia visibilis.

3. Die Nachwirkung. In dieser Weise ist die Behandlung der theologischen Moral im Zusammenhang mit der Dogmatik auch in die folgende Zeit übergegangen; und was Mel. hier gibt, ist die Grundlage bis in das Zeitalter der großen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts geblieben. Erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts griff eine selbständige systematische Behandlung der theologischen Moral in der lutherischen Kirche Platz, nachdem es seit Thomas Venatorius 1529 zwar eine Reihe von Ansätzen dazu gegeben hatte, welche aber eben über bloße Ansätze und Versuche nicht hinausgekommen sind. Mit jener selbständigen Behandlung neben der Dogmatik fand auch durch Calixt's Bestimmung des Subjekts der theologischen Ethik als homo renatus die bewußte Scheidung derselben von der philosophischen Ethik statt, zu welcher es die früheren Versuche von Venatorius an nie recht gebracht hatten.

4. Die theologische Ethik Melanchthon's in seinen Bekenntnissen zweiter Ordnung. Wie Mel. die durch Luther neu gewonnene sittliche Erkenntniß in den Locis eingehend darstellte, so hat er sie nicht bloß in den kirchlichen Bekenntnissen der Augustana und Apologie[3], sondern auch in seinen Bekenntnissen zweiter Ordnung wiederholt zum Ausdruck gebracht. So enthalten zwar die Visitationsartikel 1527[4] und der etwas ausführlichere Unterricht der Visitatoren[5] nur kurze, hieher gehörige Bemerkungen: über das Kreuz, das Gebet, die Früchte des Geistes, die Ehe u. s. w. Eingehender aber ist die

1) p. 1026 ff. 1029 ff. 2) p. 1037 ff.
3) Ueber diese vgl. § 4.
4) C. R. XXVI, 1 ff.
5) C. R. XXVI, 29 ff.

Repetitio Confessionis Augustanae (Conf. Saxonica) 1551.[1] Sie will zwar nur, wie der Titel besagt, eine Wiederholung der Augustana sein, für das Tridentiner Konzil bestimmt. Aber eben diese Zweckbestimmung veranlaßte eine genauere Ausführung besonders des Artikels de nova obedientia, welcher den Nachweis der rechten Gestalt und der Bedeutung der Lehre von den guten Werken bei den Evangelischen bringt, mit der Modifikation gegen früher, daß die nova obedientia in ihrem Verhältniß zur poenitentia (= contritio und fides) nicht mehr als die im Glauben selbst beschlossene Frucht desselben, sondern als dritter Theil der poenitentia neben der fides erscheint. Es entspricht dieß der eigenthümlichen Lehrform Mel.'s, wie wir sie schon kennen gelernt haben. Hieher gehört ferner (aus C. R. XXIII) das Examen ordinandorum, zuerst deutsch 1552, dann lat. 1554, welches in Frage und Antwort, u. A. die Lehren vom Moralgesetz und seinem dreifachen Brauch (usus politicus, accusans omnia peccata, die Wiedergeborenen docens qui cultus placeant Deo); von den guten Werken, von der christl. Freiheit u. s. w. erörtert.

Vorwiegend praktisch-ethischer Art dagegen ist der lat. Kinderkatechismus (catechesis puerilis)[2] und besonders ausführlich in der Erklärung des Dekalogs. Beim 1. Gebot kommt M. auf den Eid zu sprechen; beim 3. wiegen die praktischen Rücksichten etwas stärker vor, als es bei Luther's bekannter Stellung zur Sabbathfrage der Fall ist, obgleich er im Wesentlichen mit ihm übereinstimmt. Die 2. Tafel gibt Anlaß, vom Verhältniß zur bürgerlichen Obrigkeit zu handeln. Paulus will nicht Zurückziehung vom öffentlichen Wesen, ut monachi olim suo otio consulebant et suae tranquillitati, sed vult nos suscipere labores et pericula ad communem societatem hominum juvandam quam Deus instituit.[3] Man sieht, es ist die Reformation, der wir es verdanken, wenn das Staatsbewußtsein eine Macht auch der Einzelnen geworden ist. Andrerseits soll auch die Obrigkeit den Dekalog als Maßstab ihrer Thätigkeit ansehn, auch für Kirche und Schule sorgen 2c. Es ist das Bild eines eifrigen und einträchtigen Zusammenwirkens der verschiedenen göttlichen Ordnungen und sittlichen Mächte des Lebens, welches Melanchthon vorschwebt, wie dieses Zusammenwirken auch die reformatorische Ordnung der Dinge durchzuführen suchte und in einzelnen Zeiten und Gestaltungen in erfreulicher Weise und zum Segen unsres Volkes auch verwirklichte. Es ist charakteristisch für die pietäts-

1) C. R. XXVIII, 327 ff. 2) C. R. XXIII, 117 ff. 3) p. 140 f.

volle Weise Mel.'s, daß er besonders beim 4. Gebot länger verweilt, und das gegenseitige Verhältniß von Mann und Weib, Aeltern und Kindern, und im bürgerlichen Gemeinwesen von Kirche, Obrigkeit und Bürgern in ihrer lieblichen Gemeinschaft und einträchtigem Zusammenwirken schildert. Es geht dem edlen Manne das Herz weit auf, indem er sich in dieses Ideal von Haus und Gemeinde versenkt, wie es ihm vor der Seele schwebt und worin er die höhere Verwirklichung alles Schönen und Edlen sieht, das er in den Betrachtungen über die alte Welt so gern hervorzuheben liebt. — Beim 7. Gebot geht Mel. sehr speziell in Fragen über Besitz- und Erwerbsverhältnisse ein, nach dem allgemeinen Kanon, daß das Evangelium das natürliche Recht nicht aufhebe, aber das spezifisch christliche Moment der „gegenseitigen Liebe" hinzufüge. Den Geldzins (usuras) verwirft Mel. nach damaliger Schriftauslegung und allgemeiner Anschauung als verderblichen Wucher, und erklärt nur Grundrente für erlaubt; aber indem er bei nicht rechtzeitig zurückgezahltem Kapital Entschädigung zugesteht, konnte von da aus sich bei richtigerer Einsicht in die Bedeutung des Geldes leicht der Weg zur Rechtfertigung des Geldzinses finden.

In der Explicatio Symb. Nic., nach seinem Tod 1561 herausgegeben[1], stellte Mel. bei dem Abschnitt vom Gesetz moralische Erörterungen an. Wenn er die Identifizirung von Moralgesetz und Naturrecht oder Naturgesetz[2] an die Spitze stellt, so ist das ein Gedanke, der, wie wir sahen, bis in die älteste Zeit der Kirche zurückgeht und auch von Luther getheilt wurde. Einzelne Fragen und Themata werden dann noch in verschiedenen Conciones, Declamationes, Disputationes u. s. w. behandelt, ohne zu dem Bisherigen Neues hinzuzufügen. Aber das Beigebrachte zeigt, in welchem Umfang Mel. die theologische Moral erörtert hat, so daß sich, obgleich er kein Lehrbuch der theol. Moral geschrieben, das von ihm Vorgetragene unschwer zu einem Ganzen zusammenschließt.

2. Die philosophische Ethik.

Vgl. bes. Költzsch, Mel.'s philosoph. Ethik. Inauguraldissert. Freiberg 1889. 135 S., wo auch die übrige Literatur.[3]

---

1) C. R. XXIII, p. 349 ff.

2) Radius divinae lucis transfusus in creaturas rationales in creatione, qui dicitur jus naturae seu leges naturales. p. 409.

3) In dieser vortrefflichen Schrift hat K. nach synthetischer Methode einen system. Abriß der philos. Moral zu geben versucht. Ich habe geglaubt, mehr die einzelnen Schriften vorführen zu sollen, um so mehr nach analytischer

1. **Melanchthon's Stellung zur Philosophie überhaupt.** Zwar hat Mel. unter Luther's Einfluß am Anfang von der Philosophie überhaupt und so von Aristoteles speziell verächtlich geredet.[1] Aber das war ein ihm selbst fremdes Element, das er nur vorübergehend in sich aufgenommen hatte. Nachdem er durch Luther das Evangelium in seiner Selbständigkeit und unvergleichlichen Hoheit erkannt hatte, sollte er nun auch das Verhältniß zu dem Gebiet des natürlich Wahren, Guten und Schönen wieder gewinnen. Er war und blieb der Philolog oder Humanist, nur eben der evangelisch-christliche Philolog, und sein Beruf war der Bund zwischen Evangelium und Antike, Evangelium und menschlichem Wissen überhaupt: der christliche Humanismus. So hatte er denn die Aufgabe, wie den natürlichen Wissensstoff überhaupt, so auch die Philosophie wieder in die evangelischen Schulen einzuführen und das Verhältniß jener beiden Gebiete zu einander zu bestimmen. Wenn nicht dieses Band geknüpft und bewahrt werde, fürchtete er die Gefahr einer neuen Barbarei; er erkannte es als seine Bestimmung sie abzuwehren. Und er hat diesen Beruf mit unverdrossener Hingebung erfüllt. Der Umfang, in welchem Mel. den Kreis der Wissensgebiete beherrschte und für den Dienst der evangelischen Schulen bearbeitete, muß die größte Bewunderung erwecken. Er war kein spekulativer Geist; er gibt nicht neue Gedanken und eigenthümliche Erkenntnisse; es tritt ihm Alles unter den Gesichtspunkt der Verwendung im Dienst der Jugend, der Schule und der christlichen Gesellschaft. Aber er hat so ziemlich das gesammte, hiefür dienliche Material klar, übersichtlich, lehrhaft verarbeitet und damit die evangelische Schule bis weit hinaus segensreich bestimmt. Er ermahnt in der Ratio discendae theologiae 1530, die Philosophie nicht zu vernachlässigen. Erst von der reformatorischen Erkenntniß des Evangeliums aus, erklärt er 1532[2], habe er auch die Philosophie, weil den rechten „Unterschied zwischen Evangelium und Philosophie" erkannt, damit aber auch nach ihrem Werth gewürdigt. Eine inerudita

---

Methode das Ganze seiner philos. Moral sich bilden zu lassen. So mögen beide Darstellungen einander zur gegenseitigen Kontrolle und zur Bestätigung dienen. In der Betonung der platonischen Grundlage bei K. kann ich nicht übereinstimmen, sondern glaube bei der aristotelischen bleiben zu sollen, wofür mir auch die ganze weitere Behandlung der philos. Moral auf evang. Boden Zeugniß abzulegen scheint.

1) Loci 1521: Aristotelicae argutiae; quid ad me quid senserit ille rixator? C. R. XXI, p. 117.

2) Quaestiones acad. etc. C. R. X, 690.

theologia ist eine Ilias malorum (1536).[1] Zwar Theologie und Philosophie sind jedes ein besonderes Gebiet der Lehre (aliud doctrinae genus), also wohl zu unterscheiden. Aber eine richtige Philosophie kann der Theologie wesentliche Dienste leisten. Als eine solche Philosophie bezeichnet er besonders die aristotelische[2], wogegen Stoa, Epikur, Akademie zu verwerfen sind. Damit hat er die Bedeutung des Aristoteles für die evangelischen Schulen festgestellt. Es sind die Dialektik, Psychologie und Moral, für die er das Studium der aristotelischen Philosophie forderte und förderte.[3]

2. Melanchthon's philosophische Moral. Zunächst hat er Cicero's officia bearbeitet, welche Luther höher stellte als Aristoteles' Ethik.[4] So rühmt er sie auch 1525 (praefatio etc.)[5], während er 1544 mäßiger davon spricht.[6] Er wendete seine Studien bald ausschließlich Aristoteles zu und rühmte diesen.[7] Auf seinen Kommentaren zur Nikomachischen Ethik — 1529 über das 1. und 2., 1532 über das 4. und 5. Buch, 1535 über die Politik des Aristoteles, 1545 über jene vier Bücher der Ethik — ruht seine Epitome philosophiae moralis 1538: das 1. Buch enthält den Inhalt von Aristot. Buch 1—3: über die Glückseligkeit, die Tugend und die Affekte; das 2. Buch den Inhalt von Arist. Buch 5 über die Gerechtigkeit. Nach wiederholten Auflagen erschien die Arbeit 1550 unter dem Titel: Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Aristotelis, 1553. 54. 57. 60 als letzte Ausgabe von Mel.'s Hand; noch oft aufgelegt.[8] Damit wollte Mel. dem Bund von Theologie und Philosophie dienen; denn beide haben einander nöthig. Die Theologie bedarf der allgemeinen Erkenntnißgrundlagen, welche die Philosophie ihr

1) C. R. XI, 280.

2) Nec ego illa ita misceri volo, ut confundit multa jura coquus, sed adjuvari theologum volo in oeconomia methodi. Multa etiam mutuari eum ex philosophia necesse erit. Eruditam philosophiam requiro. Talis est Aristotelis doctrina. C. R. XI, 282.

3) Amemus igitur philosophiam et sciamus eam magno ornamento atque usui esse ecclesiae, si dextre tractetur. 1543. C. R. XI, 658.

4) Vgl. meine Ethik Luther's S. 15 Anm. 2.

5) C. R. XI, 86 ff.

6) C. R. XI, 254 ff.

7) Reden 1536 de philosophia; 1537 de Aristotele; 1544 de Arist. speziell über die Moralphilosophie.

8) 1561. 62. 66. 75. 80. 83. 86. 89. 92 u. s. w.; die Vorlesungen Strigel's hierüber zu Leipzig, herausg. v. Pezel: In Epitomen etc. 1580—82; Erläuterungen von Pezel selbst 1589. Vgl. C. R. XVI, p. 1 ff. und Strobel, Mel.'s Verdienste um Arist. in seinen „Neuen Beiträgen zur Liter. bes. des 16. Jahrh.“ IV, 1 S. 149—180. Kölzsch S. 6. 7.

bietet, und diese wieder der Erkenntniß des sündigen Verderbens, seiner Ursache und Heilung, welche jene ihr bietet.

3. An die Spitze der Epitome (von 1546) — und die Elementa sind desselben Inhalts — stellt Mel. die Definition der Moralphilosophie: est pars illa legis divinae quae de externis actionibus praecipit, während die theol. Moral dagegen es mit der innern Welt der Gesinnung und des Verhältnisses zu Gott zu thun hat. Sie unterscheiden sich wie Gesetz und Evangelium. Denn die lex divina ist als lex naturae nach Röm. 1, 19 f. mentibus impressa, wenn auch jetzt verdunkelt, aber doch immer noch mit der Erkenntniß des Willens Gottes hinsichtlich der äußern Aktionen. Indem es also die philosophia moralis mit den äußern Aktionen zu thun hat, hat sie auch für den Christen ihren Werth, wie dieß von der lex überhaupt gilt, welche der disciplina externa und der paedagogia dient, und in welcher auch die Prinzipien und Quellen des Rechts liegen, von dem auch der Theolog Kenntniß haben muß, wenn er in der theol. Moral auf bürgerliche Angelegenheiten zu sprechen kommt.

Die erste Frage nun im Anschluß an Aristoteles u. s. w. ist die nach dem finis hominis. Aristoteles' Antwort: die Glückseligkeit, welche im vernunftgemäßen tugendhaften Handeln besteht, wird durch die christliche Erkenntniß von der Gottesbildlichkeit des Menschen und von dem Ziel in Gott ergänzt, und so Arist. von Mel. christianisirt. Der Begriff der Tugend aber ist in der Philosophie: virtus est habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi. Das Evangelium fügt noch andere, göttliche Mächte hinzu. Denn die natürliche Willensfreiheit führt nur bis zur justitia carnis, nicht zur spiritualis. — Damit steht in Verbindung die Lehre von den Affekten.[1] Die stoische Fassung der Affektlosigkeit (ἀπάθεια) ist zu verwerfen; vielmehr ist mit Aristot. die rechte Mitte als das Richtige zu bezeichnen.[2] Und Arist. ist des höchsten Lobes werth, quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio. So modifizirt Mel. jetzt seine frühere schlechthin verneinende Stellung zu den Affekten.[3]

---

1) Es sind die drei: appetitiones vegetativae, sensuum, voluntatis — entsprechend der Dreifachheit der Seele bei Aristoteles: dem vegetativen, sensitiven und rationalen Prinzip.

2) Die Tugend ist also mit Aristot. zu definiren: virtus est habitus electivus in mediocritate consistens quoad nos ratione aliqua, ut sapiens judicat.

3) Loci 1521: primus affectus et summus naturae hominis est amor sui etc. C. R. XXI, p. 98. Die ganze Erörterung jenes Abschnitts faßt Mel.

Die Eintheilung der Tugenden bestimmt sich nach den Handlungen gegen Gott und gegen die Menschen, und es läßt sich keine bessere Ordnung denken, als die des Dekalogs.[1] Hier treffen also — durch das Mittelglied des angebornen Naturgesetzes, welches gleich ist dem Dekalog — philosophische und theologische Moral zusammen; nur weiß jene von den Tugenden der 1. Tafel sehr wenig, sondern mehr nur von denen der 2. Tafel. Als die umfassendste Tugend wird, wie bei Aristot. und in der antiken Moral überhaupt, die Gerechtigkeit bezeichnet. Ihrer Erörterung ist fast das ganze 2. Buch gewidmet, mit Anschluß an die aristotelische Unterscheidung der justitia commutativa (nach arithmetischer Proportion, wozu auch die Strafe gehört) und der just. distributiva (nach geometrischer Proportion).[2] Daran schließt sich die Erörterung über das jus — mit Unterscheidung des stets gleich bleibenden jus naturae[3] und des wechselnden jus positivum.

Bei der Frage der Obrigkeit behandelt Mel. außer der Erörterung der Strafgewalt derselben besonders eingehend die Stellung der Obrigkeit zur Religionsübung, und speziell die These: principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur, freilich ohne wahrzunehmen, daß er damit das reformatorische Prinzip der Sonderung beider Gebiete verletze und in unvorsichtiger Weise einen Grundsatz aufstelle, welcher die bedenklichsten Konsequenzen haben mußte. Das praktische Motiv ist allerdings leicht zu erkennen. Die Hoffnung, mit Rom je zur Verständigung zu kommen, hatte man aufgegeben; eine äußere Ordnung aber mußte sein; so fiel die Entscheidung den evangelischen Ständen zu. Aber statt diese Ordnung der Dinge aus der geschichtlichen Situation zu erklären, wurde sie prinzipiell gerechtfertigt aus dem vermeintlichen Wesen und Beruf der Obrigkeit, Hüterin auch der ersten Tafel zu sein, verbunden mit der Voraussetzung der unfraglichen Wahrheit der evangelischen Lehre. Diese Gedanken blieben für die ganze Folgezeit maßgebend.

Wie sehr diese philosophische Moral in die theologische übergreift, zeigt die folgende Erörterung über das verschiedene Gewicht, welches

am Schluß zusammen in die Worte: omnes virium humanarum affectus et conatus esse peccata, p. 115. Hier ist affectus in realem, in der späteren philos. Moral im formalen Sinn genommen. Es ist hiemit ein ähnlicher Wandel vor sich gegangen, wie in der Lehre von der Freiheit.

1) Nec potest aptior ordo ullus institui aut cogitari quam decalogus. p. 61.

2) Vgl. meine Antike Ethik S. 79 f.

3) Das bildet die Grundlage für das Naturrecht in der späteren Entwickelung desselben.

obrigkeitliche Erlasse, und welches kirchliche Zeremonien haben. Jenen steht die göttliche Autorität zur Seite, so daß ihre Verletzung Todsünde ist. Diese sind menschlicher Autorität, so daß ihnen gegenüber die christliche Freiheit ihr Recht hat; aber dennoch betont Mel. nach seiner Weise nachdrücklich die sittliche Pflicht der Beobachtung. Nam in violatione traditionum duae res periclitantur, disciplina et tranquillitas seu harmonia publici status.[1] Und welche Bedeutung diese Harmonie in seiner ganzen Stimmung und Denkweise hatte, wissen wir. Fragen aus dem Sachenrecht — Eigenthum, Kontrakte u. s. w. — schließen diese Abhandlung über die Tugend der justitia; die andern Tugenden, veritas, beneficentia, gratitudo, amicitia — nach Aristoteles im weiteren Sinne gefaßt — werden nur kurz abgehandelt.

4. Die Elementa stimmen mit der Epitome in der Sache ganz überein. Auffallend ist nur, daß die Abhandlung über Recht und Pflicht der Obrigkeit gegenüber den impii cultus hier weggelassen und sofort zur Polemik gegen die päpstliche Behauptung des göttlichen Rechts des Papstes übergegangen ist. Ob die Erfahrungen, die er inzwischen gemacht, über die Art und Weise, wie Karl V. seinen Sieg über den schmalkaldischen Bund mißbrauchte, ihn zu jener Weglassung und somit zur stärkeren Betonung der Sonderung der beiden Gebiete veranlaßt haben, wage ich nicht zu entscheiden. Es wäre dann ein stiller Protest Melanchthon's, da er sich zu einem offenen, wie wir aus seiner Stellung zum Leipziger Interim wissen, nicht entschließen konnte. Mit dem Ton seiner Briefe aus dieser Zeit würde es allerdings stimmen.

Auch seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles hat Mel. ethische Betrachtungen vorangeschickt, vor allem über den Unterschied des Evangeliums mit seiner justitia cordis vom status civilis, im Gegensatz gegen die falsche Vermengung des Evangeliums mit dem äußern bürgerlichen und rechtlichen Gebiet auch von Seiten Wiklif's, Zwingli's und der Anabaptisten.[2]

5. In einzelnen Abhandlungen erörtert er ethische Fragen: über den Eid, über Kontrakte u. s. w.[3]; und ebenso gehören verschiedene seiner Declamationes[4] hieher, z. B. de vestitu, de ebrietate, de gratitudine, de amore veritatis, de aequitate et jure stricto, de jure possidendi, de definitione justitiae, an virtutes sint habitus: über die aristotelische Bestimmung der Tugenden als ἕξεις, während die Kirche richtiger

1) C. R. XVI, 114. 2) C. R. XVI, 419.
3) C. R. XVI, 453 ff. 4) C. R. XI.

definire: virtutes sunt motus sp. scti effusi in corda renascentium, so daß der Unterschied erhellt zwischen der aristotelischen ἕξις, die nur ein „Schatten der Tugend" ist, und den wahren Tugenden.[1] So ist auch hier wieder das Bestreben Mel.'s ersichtlich, einerseits die Beziehung zwischen Evangelium und Philosophie, andrerseits doch auch den Unterschied beider einzuschärfen. — Aehnlich hat er auch in seinen, nach seinem Tod von Peucer 1562 veröffentlichten Prolegomena zu Cicero's Offizien den Unterschied der disciplina von der wahren virtus — agnitio Dei et motuum conformitas cum Deo — betont; darauf dann eine Reihe einzelner Erörterungen über Gesetz und Gerechtigkeit, Eigenthum, Vollkommenheit und Eigenthumsentäußerung, ἐπιείκεια und Gerechtigkeit, Rache und Krieg, Recht und Pflicht der Obrigkeit in Bezug auf Häresie u. dgl., Gegenwehr, Tausch und Vertrag, Kauf und Verkauf u. s. w. folgen lassen.

6. Es ist leicht ersichtlich, daß Mel. die Grenze zwischen theologischer und philosophischer Moral wenig scharf gezogen hat. Jene hat es mit dem Innern, diese mit dem Aeußern, jene mit dem Verhältniß zu Gott, diese mit dem Leben in der Welt zu thun. Daß das Evangelium auch das gesammte Verhalten in der Welt eigenthümlich zu gestalten habe, tritt zurück. Die Moral des Evangeliums erscheint mehr nur wie eine Ergänzung und Vervollständigung der philosophischen Moral des Gesetzes. Diese letztere, wie sie Mel. faßt, nimmt einen so großen Umfang ein, daß für eine selbständige theologische Moral — im Unterschied von der Sphäre des Religiösen — im Grunde kein rechter Raum bleibt. Dieß aber konnte Mel. nur so rechtfertigen, daß er der philosophischen Moral einen reicheren und reineren Inhalt gab, als sie aus eigenen Mitteln zu bestreiten vermag, indem er überall die christliche Erkenntniß hineintrug und sie mit jener verband. Bei dem großen Einfluß, welchen Mel.'s Arbeiten für den Betrieb der Moral in der evangelischen Kirche hatten, konnte das nicht ohne die Folge bleiben, daß es in der nächsten Zeit nicht oder nur kaum zu einer schärferen Auseinanderhaltung theologischer und philosophischer Moral kam. Nach Mel.'s Vorgang schlossen zwar die Loci mannigfachen Stoff der theologischen Moral in sich, aber die selbständigen Arbeiten, welche die theologische Moral darstellen wollten, und zwar meistens dekalogisch — cum fons sit decalogus omnium honestarum actionum[2] — hielten die Grenze gegen die philosophische

1) C. R. XII, 330.
2) C. R. XVI, 596.

Moral in der Regel so wenig ein, wie die philosophischen Arbeiten die gegen die theologische. Im Grunde hat erst Calixt mit seinem Satze, daß das Subjekt der theologischen Moral der homo renatus sei, hier eine scharfe Grenzlinie gezogen, wenigstens im Prinzip; die thatsächliche Durchführung ist erst der neueren Zeit vorbehalten geblieben.

§ 4. Die Ethik der Bekenntnisse der lutherischen Kirche.

Uhlhorn, Exponuntur librorum symbolicorum, maxime eorum, qui in ecclesia lutherana obtinuerunt, ethica argumenta, causae atque rationes etc. Gött. 1848. F. Bartels, Die eth. Grundgedanken der ev.-luth. Bekenntnißschriften. Hann. 1884.

Indem die ev.-luth. Bekenntnißschriften nicht bloß den evangelischen Glauben darlegen, sondern auch die sittliche Lebensanschauung, wie sie sich aus der neu gewonnenen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit ergeben hatte, zum Ausdruck bringen, machen sie jene zum bleibenden Gemeingut der evangelischen Kirche und damit des evangelischen Volkes, im Gegensatz sowohl zum römischen als zum schwarmgeisterischen Irrthum.

1. Luther's Katechismen, speziell der große, enthalten mannigfachen ethischen Stoff. Vor allem ist es die Lehre vom Beruf in seiner göttlichen Würde, welche die Ausführung über das 4. Gebot im großen Katechismus darlegt. Die einfache Wahrheit dieser gleichsam neu entdeckten urchristlichen Erkenntniß mußte sich vor jedem Unbefangenen unmittelbar rechtfertigen. Wir brauchen hier nicht weiter darauf einzugehen; wir kennen sie von der Darstellung der Ethik Luther's her. Aber die dem kleinen Katechismus hinzugefügte Haustafel fordert unsere Beachtung. In schlichtester Weise wird hier die Anwendung der reformatorischen sittlichen Denkweise auf die Grundordnungen des christlichen Gemeinwesens in Haus, Staat und Kirche gemacht und so das gute Gewissen der Lebensführung in diesen Berufsständen gesichert.

2. Die Augustana enthält in ihren ersten 16 Artikeln die Grundlinien der Ethik fast in prinzipieller Vollständigkeit, übereinstimmend mit Luther's wiederholten Erörterungen und mit den Darlegungen in Melanchthon's Locis. Die späteren Artikel geben werthvolle einzelne Ausführungen der reformatorischen Grundanschauung im Gegensatz zu den ethischen Irrthümern Roms.

Die ersten Artikel geben die Voraussetzungen, sowohl die negativen wie die positiven, der evangelischen Lehre vom christlichen Leben. Denn während Art. II, indem er das Unvermögen wahrer Sittlichkeit lehrt, den wesentlichen Unterschied zwischen natürlicher und christlicher Moral feststellt, bringt Art. IV von der Glaubensgerechtigkeit in Verbindung mit dem vorhergehenden und nachfolgenden die positive Voraussetzung der christlichen Sittlichkeit. Art. VI aber „vom neuen Gehorsam" führt in den Mittelpunkt der ethischen Frage hinein: quod fides debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. Indem er die guten Werke als „Früchte" des Glaubens betont, wird der Prinzipat des Glaubens ganz im Sinne Luther's festgehalten, während die Worte debere, oportere und mandatum damit den Gesichtspunkt Melanchthons verbinden, welcher es liebte, mehr als Luther das „Sollen" als selbständige Pflicht hervorzuheben, während Luther gemäß seiner prinzipiellen und idealen Weise es im Glauben als bereits gegeben ansah und eine besondere Betonung gewöhnlich ablehnte. Die nachdrückliche Betonung aber des Willens Gottes und der sittlichen Pflicht des Gehorsams wahrt sowohl den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, als wehrt auch der römischen Willkür der ἐθελοθρησκεία, wie dem römischen Irrthum vom Verdienst. In anderer Wendung begegnen uns diese Gedanken in Art. XII de poenitentia. Indem die guten Werke als Frucht der poenitentia, d. i. der inneren Aenderung, die sich in Reue und Glaube vollzieht, aufgezeigt werden, soll dieß zur Erinnerung dienen, daß wir solcher poenitentia stets bedürfen — im Gegensatz zur schwärmerischen Vollkommenheitslehre der Anabaptisten.

Art. XVI enthält dann die sittliche Würdigung des bürgerlichen Gemeinwesens und damit des irdischen Berufslebens — im Gegensatz sowohl zum römischen, als zu dem ähnlichen anabaptistischen Irrthum. Statt im Mönchsideal — in deserendis civilibus officiis — besteht die Vollkommenheit in der innern Herzensstellung zu Gott (timor Dei, fides und caritas) als der Erfüllung der eigentlichen Meinung des Gesetzes, womit die äußere Berufserfüllung verbunden ist. Dadurch wird diese der Mißachtung entnommen, unter der sie in der römischen Anschauung stand, und als Gottes Ordnung bezeichnet. Das also ist das sittliche Lebensideal der evangelischen Kirche — eine Zeichnung desselben, die sich dann später besonders in Art. XXVII in ausgeführter Weise wiederholt und zu einer reformatorischen Ethik,

einem vollständigen Bild des christlichen Lebens gestaltet: die Bahn, in der es sich bewegt, die Art, die es an sich trägt, das Ziel, dem es zustrebt, endlich der Werth, der den Erweisungen des christlichen Lebens zukommt, dieß alles gelangt hier zu entsprechender Aeußerung.[1]

Die in diesen ersten Artikeln gegebenen Grundzüge erhalten in den folgenden dann weitere Ausführungen und Begründungen. Art. XVIII kehrt zur Grundfrage nach dem Unterschied zwischen natürlicher und christlicher Sittlichkeit, justitia civilis und just. spiritualis, zurück. Art. XX stellt im Glauben das subjektive Prinzip der christlichen Sittlichkeit fest und läßt im Beruf (vocatio) den Willen Gottes für den Einzelnen erkennen. Ist das Werk Erweisung des Glaubens und Erfüllung des Berufs, so ist es Gott wohlgefällig, in jedem Beruf. Das ergibt eine ganz andere Beurtheilung des weltlichen Lebens, als sie bis dahin herrschte. Wiederholt kommen daher die Schlußartikel des Bekenntnisses auf den Beruf (die vocatio) und die Bedeutung der neu gewonnenen Erkenntniß seiner sittlichen Würde zurück, Art. XXI. XXVI, 10. 38. XXVII, 49. Die einzelne Frage der Ehe erörtert Art. XXIII de conjugio sacerdotum und stellt ihr göttliches Recht fest. Art. XXVI de discrimine ciborum wendet sich von diesem speziellen Thema aus gegen die römische Veräußerlichung und dingliche Fassung des Christenthums überhaupt. Von da aus bestimmt sich auch das evangelische Urtheil über die Askese. Alle leibliche Askese hat sittliche Bedeutung und Werth nur als Mittel für den sittlichen Zweck der Berufserfüllung. Damit berührt sich Art. XXVII de votis monachorum, der zur Frage über die consilia und über die perfectio christiana führt und diese in mustergiltiger und vollständiger Weise bestimmt als innere, bußfertige (serio timere Deum) Glaubensstellung zu Gott, verbunden mit der äußeren Bethätigung in der Berufserfüllung.[2]

3. Diese ethischen Gedanken der Augustana kehren in ähnlicher Weise und in neuen Wendungen in der Apologie wieder. Grundlegend vor allem ist in Art. IV die Unterscheidung zwischen der natürlichen oder philosophischen und der christlichen Sittlichkeit, also auch der philosophischen und der theologischen Ethik. Die Betonung der dis-

1) Vgl. Eichhorn, Stud. u. Krit. 1887, 3 S. 466.

2) Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei.

ciplina im Zusammenhang dieser Erörterung ist charakteristisch für Melanchthon und seine Schule. Der Dekalog ist für Mel. die Klammer, welche philosophische und theologische Ethik mit einander verbindet. Da nun aber der Dekalog ein Bestandtheil der Heilsoffenbarung ist und doch auch Ausdruck der Vernunft sein soll, so kommt hier allerdings, wie wir schon früher sahen, eine Unklarheit in die Verhältnißbestimmung der philosophischen und theologischen Moral.

Für die prinzipielle Grundlegung der christlichen Sittlichkeit, also theologischen Ethik, ist von besonderem Werth der wichtige Abschnitt de dilectione et impletione legis, der so recht aus dem Mittelpunkt evangelischer Erkenntniß heraus geschrieben ist. Daß die freie kindliche Liebe zu Gott, also die wesentlich christliche Sittlichkeit durch das Bewußtsein der Sündenvergebung, also der Rechtfertigung bedingt und die Folge davon sei, wird gegenüber der römischen Vorordnung des eigenen menschlichen Verhaltens gegen Gott in der Liebe mit überzeugender Klarheit auch aus der christlichen Erfahrung heraus nachgewiesen und psychologisch gerechtfertigt. Nicht minder werthvoll ist der Artikel XVI de ordine politico mit seinem genauen, ganz auf den Erkenntnissen Luther's ruhenden Unterschied des Reiches Christi oder des Evangeliums vom regnum civile. Das ist sowohl gegen die römische Verkehrung des Reiches Christi in ein äußeres rechtliches Weltreich gerichtet, welches eben deßhalb auf Schritt und Tritt mit den andern Rechtsgemeinwesen in Konflikt kommen muß, als insbesondere gegen die Verirrung Karlstadt's und der wiedertäuferischen Schwärmer, welche aus dem Evangelium ein Gesetz des äußeren Lebens machte und so vor lauter vermeintlicher Geistlichkeit die geistliche Natur des Evangeliums verkannte. Damit sind auch die Unsicherheiten und Schwankungen der alten Kirche, die sich in so verschiedenen Gestalten, pietistischer Art, immer wiederholt haben, überwunden. Von da aus stellt sich auch das Urtheil über Strafrecht, Gerichtsbarkeit, Krieg und Kriegsdienst zurecht; ferner die Frage des Eigenthums — im Gegensatz zum mönchischen Irrthum der römischen Kirche, daß zur Vollkommenheit die Entäußerung des Eigenthums gehöre. Dieß alles sind Erkenntnisse von wesentlicher, praktischer Bedeutung für das religiös-sittliche Leben, zur richtigen Berathung der Gewissen. Mit berechtigtem Bewußtsein hebt Mel. dieß hervor.

Art. XXVII de votis monasticis aber führt zu einer neuen und eingehenden Behandlung der ethischen Grundfrage über die christliche

Vollkommenheit, d. h. über den Gegensatz der berufsmäßigen und der selbsterwählten Frömmigkeit und Sittlichkeit; womit denn auch das richtige Verständniß jenes Wortes Christi zu dem reichen Jüngling Matth. 19, 21 gewonnen ist, jenes Vade vende, welches das Grundwort der ganzen mönchischen Vollkommenheitstheorie bildet, und über welches unzählige Abhandlungen geschrieben und Erörterungen angestellt worden sind. Perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide suae vocationi — dieser Satz, so einfach er lautet und so selbstverständlich er uns jetzt ist, bezeichnet jene Wendung der gesammten sittlichen Denkweise, welche die nachreformatorische und die vorreformatorische Zeit voneinander scheidet. Er ist das Grundwort der neuen Zeit überhaupt geworden, von wo aus sich den Christen eine offene Thür erschließt auch in die ganze Welt der modernen Lebensaufgaben. Es ist aber die unmittelbare Konsequenz der evangelischen Rechtfertigungslehre. So zeigt sich dieses Dogma als von eminent praktischer Bedeutung. Mel. hat mit Luther gewetteifert, diese praktische Bedeutung ins Licht zu stellen, und die Bekenntnisse unsrer Kirche sind das kirchliche Dokument hiefür.

4. Die Konkordienformel steht ebenfalls ganz auf dieser Bahn. Sie hatte zunächst die Bestimmung, die dogmatischen Streitfragen im Schoß der lutherischen Kirche und Theologie zu entscheiden, und nicht den Beruf, auf die ethischen Fragen der evangelischen Kirche näher einzugehen. Aber bei dem engen Zusammenhang, in welchem beide Reihen mit einander stehen, berühren ihre dogmatischen Entscheidungen doch wiederholt das ethische Gebiet. Man wird ihr das Zeugniß geben müssen, daß sie den ursprünglichen Gedanken der Reformation hierin nur getreu geblieben ist.

Während die beiden ersten Artikel über die Erbsünde und den freien Willen (d. i. das Verhältniß des göttlichen Faktors zum menschlichen Willen bei der Bekehrung) sich im Bereich der Voraussetzungen bewegen, enthalten die folgenden Artikel von der Rechtfertigung und von den guten Werken, sowie die über den Unterschied von Gesetz und Evangelium und über den „dritten Brauch des Gesetzes" Bestimmungen von zentraler Bedeutung, völlig in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der grundlegenden Zeit und mit den Erklärungen der früheren Bekenntnisse; so zwar, daß die Entscheidung über die guten Werke die berechtigten Melanchthonischen Motive mit denen Luther's verbindet. Denn ganz wie in Art. VI der Augustana werden die guten Werke sowohl — Lutherisch — als die unzweifelhaft folgenden

„Früchte", als auch — Melanchthonisch — als schuldige (debita) Leistungen des Gehorsams gegen Gott bezeichnet, ohne aber daß diese Leistungen als selbständige Mittel neben den Glauben träten, und so als nothwendig zum Heil zu gelten hätten, wie in der römischen Lehre, wenn Gott sie auch nicht ungelohnt lassen wird. — Die Entscheidung der Interimsfrage aber über die Bedeutung der sog. Adiaphora, d. h. der kirchlichen Zeremonien, in Art. X, daß sie nämlich, an sich indifferent, doch, wenn es sich um Bekenntnißstellung handelt, Bekenntnißbedeutung erlangen — diese Entscheidung ist als wirklicher Gewinn für die sittliche Erkenntniß zu bezeichnen. Denn wenn sie auch völlig in den Prinzipien der reformatorischen Grundanschauungen bereits enthalten ist, so ist sie doch eine werthvolle Anwendung derselben auf die gegebenen Fälle und Lagen auch für spätere Zeiten. — Ganz besonders werthvoll aber sind die Aufstellungen des letzten Artikels speziell gegenüber den ethischen Irrthümern der wiedertäuferischen Schwärmerei. Zwar waren diese schon in der Augustana wiederholt zurückgewiesen; doch erhält hier die Zurückweisung durch die besondere Hervorhebung und das Eingehen in die einzelnen Sätze eine verstärkte Bedeutung. Sie ist ein erneuter Protest gegen alle Versuche, die Reformation in inneren Zusammenhang mit jener revolutionären Bewegung eines abstrakt biblischen und schwarmgeisterischen Radikalismus und diesen auf Rechnung der Reformation zu setzen, und wahrte die Gesundheit und Nüchternheit der sittlichen Lebensanschauung und Lebensführung innerhalb der evangelischen Kirche, damit aber zugleich ihre Volksmäßigkeit gegenüber sektenhafter Verkümmerung.

§ 5. Die wiedertäuferische Bewegung und ihr ethischer Irrthum.

Erbkam, Gesch. der protest. Sekten. 1848. Uhlhorn, Urbanus Rhegius. Elberf. 1861 S. 105—137: „Die Wiedertäufer". Ders., P. R.-E.² I, 361 ff.: „Anabaptisten". Plitt, Gesch. der evang. Kirche bis zum Augsb. Reichstag. Erl. 1867 S. 394—416: „Der Kampf mit der theokrat. Reformation". A. Ritschl, Gesch. des Pietism. I. Bonn 1880 S. 22 ff.: Die Eigenthümlichkeit und die Abstammung der Wiedertäufer. Ueber das Wiedertäuferth. in der Schweiz: Aug. Baur, Zwingli's Theologie II, 1889 S. 1 ff. Ueber Karlstadt vgl. Jäger, Andr. Bodenstein v. Karlst. Stuttg. 1856. Erbkam, P. R.-E.² VII, 523 ff. Ueber Thom. Münzer vgl. Seidemann, Th. M. 1842. Erbkam, P. R.-E.² X, 365 ff. Ueber Münster vgl. Cornelius, Gesch. des münster. Aufruhrs. 2 Thle. Lpz. 1855—60. Keller,

Gesch. der Wiedert. u. ihres Reichs zu Münster. Münst. 1880. Frank, Die Theol. der Konk.formel IV. Erl. 1865. S. 364 ff.

Die wiedertäuferische Bewegung, welche das Evangelium, wie sie dasselbe verstand, zum Gesetz des äußern Lebens und vor allem der sozialen Lebensordnung gemacht wissen wollte, ist im Anschluß an verwandte Erscheinungen des Mittelalters trotz scheinbaren Gegensatzes gegen das Papstthum nur eine andere Gestalt des Irrthums, welcher bereits dem Mönchthum zu Grunde liegt, und unter dem Titel der Durchführung des Evangeliums eine Verkennung des Unterschieds zwischen dem geistlichen Reiche Christi und dem Weltreich der Schöpfungsordnung Gottes, welchen Luther's Reformation festgestellt hatte.

1. Der Reformation Luther's und der Sammlung der evangelischen Kirche um sein Zeugniß von der Glaubensgerechtigkeit mit ihren Konsequenzen für die sittliche Lebensanschauung geht als ein Zerrbild die wiedertäuferische Bewegung zur Seite, welche mit ihrem, wie sie meinte, richtigeren Verständniß des Evangeliums durch Uebertragung desselben „in das Werk" in radikalem Bruch mit der Geschichte und auf revolutionärem Wege das Reich Gottes als ein sichtbares Reich der Heiligen unter dem Gesetze Gottes verwirklichen wollte.

2. Die Wurzeln des wiedertäuferischen Irrthums gehen weit zurück. Wir haben sie sowohl in der deutschen Mystik des Mittelalters als in jenen vielgestaltigen Richtungen zu sehen, welche den Gedanken der Nachfolge Jesu oder des apostolischen Lebens auf ihre Fahne schrieben und ihn dadurch in Wirklichkeit setzen wollten, daß sie die Worte Christi, welche für die Gesinnung gemeint sind, zum Gesetz des äußern Lebens, wie des einzelnen Christen, so der christlichen Gemeinschaft und ihrer äußeren Regelung machten. Von der Mystik hatte man die Richtung auf unmittelbaren Verkehr mit Gott im innern Seelenleben auf dem Wege der „Entgröbung" oder Entkörperung und Entwerdung, mit Beiseiteschiebung der äußern Vermittlung. Der heil. Geist thut sein Einreden in dem „entblößten Abgrund der Seele". So finden wir es z. B. bei Thomas Münzer, welcher mit Suso und besonders mit Tauler sich vertraut gemacht hatte, und dem auch Joachim von Floris nicht unbekannt war. Es ist jene einseitige Geistigkeit, welcher das Sinnliche als schlechthin sündig erscheint, das nicht ins Reich Gottes gehöre, welche daher nur Weltentsagung kennt und von einem finstern Geist der Weltabgestorbenheit

beherrscht ist. Ihr ist Luther ein Weltkind gewesen, und seine Weise und Richtung galt ihr als das sanftlebende Fleisch von Wittenberg. Dem gelehrten Ickelschamer, dem Verfasser der ersten deutschen Grammatik in Gotha, wollte es nicht gefallen, daß Luther in einem stattlichen Zimmer wohne und mit den Doktoribus Bier trinke, da doch nöthigere Dinge zu thun seien. „Wehe euch, die ihr lachet", pflegten die Wiedertäuferischen den Andern in ihrer Fröhlichkeit zuzurufen. Daß Luther ein heiteres Gesicht zeigen konnte, machte Thomas Münzer ihm zum Vorwurf. Er selbst zeigte nie Freude, auch nicht, als ihm z. B. 1524 ein Sohn geboren wurde; er wollte nur als ein der Welt völlig Abgestorbener erscheinen. Seine Anhänger unter den Bauern trugen nach seinem Geheiß lange, ungeschorene Bärte, wie die h. Väter im A. Testament gethan. „Denn sie sagten — heißt es in einem „nützlichen Dialogus oder Gesprechbuchlein zwischen einem Müntzer'schen Schwermer und einem evangelischen frumen Bauern" von 1525 — sie wollten das Evangelium ins Werk führen; es müßt nicht allein bei dem Wort bleiben." [1]

Diese Aeußerung zeigt die andere, mit jener verwandte Wurzel in jenen mittelalterlichen inner- und außerkirchlichen Gemeinschaften, welche das Vorbild Christi und das Schriftwort zum äußern Gesetz des christlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens machen wollten. Dieser Gedanke geht weit über die franziskanische Reform zurück. Im Grunde beherrscht er das ganze Mönchthum. Und schon für die alte Kirche war es wie eine Versuchung oder Anfechtung, daß man glaubte, jene bekannten Worte Christi, z. B. in der Bergpredigt und sonst, als Gesetz des äußern Verhaltens fassen zu sollen, ohne dieß doch durchführen zu können. So sollte es in engeren Gemeinschaftskreisen zur Wirklichkeit werden. Ist dieß aber das wahre Christenthum, sollte es dann nicht die Norm für alles Christenleben in der Welt sein? Dieser Gedanke rief nicht bloß den Versuch des Franziskus, sondern auch jene mannigfachen Versuche und Gemeinschaften hervor, welche sich besonders gegen den Ausgang des Mittelalters bildeten. Dieselbe Denkweise hatte sich auch in der husitischen Bewegung geltend gemacht, wenn diese das Evangelium als lex Christi faßte und in diesem Sinn auf das äußere Gemeinschaftsleben übertrug.

Und auch noch die böhmischen Brüder — wie Lukas in seiner Antwort an Luther vom J. 1523 — waren darin mit Luther nicht

1) Plitt, a. a. O. S. 398 f.

einverstanden, daß er eine solche Freiheit des Lebens in der Welt zulasse, da es sich doch um den Auszug aus Babylon handle[1], während Luther an ihnen ihr Sauersehen tadelte, und daß sie sich mit Gesetz und Werken marterten, weil es ihnen am fröhlichen und freien Gewissen fehle, d. h. weil der Artikel von der Rechtfertigung bei ihnen nicht seine richtige Geltung habe. Denn darin liegt allerdings der Grund für alle diese gesetzlichen Abirrungen.

Jene Gedanken nun einer rechten christlichen Lebensordnung, wie man sie verstand, hatten sich besonders in den Kreisen des mittleren und niederen Volkslebens verbreitet. Vor allem da, wo der Druck des Lebens empfunden und eine Aenderung der sozialen Lage und Ordnung der Dinge ersehnt wurde, mußten sie Eingang finden. Entweder richteten sich die Gedanken auf die Zukunft. Prophetische Verkündigungen eines nahen Gerichts, welches von einer gründlichen Aenderung der Dinge im Reiche Christi, dessen Zeit dann anbreche, begleitet sein werde, wurden laut und begierig vernommen. Oder auch man glaubte jener Zukunft selbst auch zu Hülfe kommen und diesen Stand der Dinge mit herbeiführen zu sollen. Die mächtige Bewegung der Reformation, welche die Geister so tief erregte und zur Selbsthülfe in Sachen der Religion aufrief, mußte jenen Gedanken einen verstärkten Nachdruck geben, und konnte so leicht der Anstoß zu thatsächlicher Ausführung werden.

3. Die wiedertäuferische Bewegung und die Stellung Luther's und der luth. Kirche zu ihrem Irrthum. An verschiedenen Orten brach die Bewegung los und durchlief verschiedene Stadien ihrer Geschichte.[2] Schon in Zwickau hatte Thomas Münzer einen Kreis besonders von Handwerkern um sich gesammelt und auf Grund von angeblichen Offenbarungen auch die bürgerliche Ordnung gewaltsam zu ändern versucht. Von da vertrieben, suchten Anhänger von ihm diese Versuche nach Wittenberg zu tragen, Münzer in Thüringen mit dem Schwerte zu verwirklichen. Luther machte dort mit seinen Predigten, das Schwert hier bei Frankenhausen blutig der Bewegung ein Ende. Joh. Denck mußte 1525 von Nürnberg weichen; sein mystischer Rationalismus und Pelagianismus verband sich mit jenem Radikalismus.[3] Etwa in der Mitte der zwanziger Jahre schritt

---

1) Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus III, 230.

2) Vgl. hiezu Uhlhorn, P. R.-E.² I, 363 f., dem Folgenden vielfach zu Grunde liegend.

3) Joh. Denck war Lehrer der klassischen Literatur an der Schule zu St. Sebald in Nürnberg gewesen. Frühzeitig ausgezeichnet, war er ein Haupt-

auch in der Schweiz die Bilderstürmerei über Zwingli hinausgehend und sich von ihm loslösend zur Verwerfung der Kirchen und des Predigtamtes überhaupt fort, schmähte die Obrigkeit als eine heidnische und machte die Verwerfung der Kindertaufe zum Symbol dieser schwärmerischen Bewegung eines radikalen Bibelchristenthums.[1] In

vertreter eines mystischen Rationalismus geworden, welcher schließlich die Gottheit Christi leugnete, wie Ludw. Hetzer und Jak. Kautz. Von Nürnberg 1525 verwiesen, ging er nach Mühlhausen zu Thom. Münzer, den er in Nürnberg kennen gelernt hatte, dann nach Straßburg und in die Schweiz. Auf ihn werden die von Cornelius im Nürnberger Archiv gefundenen Artikel der Wiedertäufer von 1527 zurückgehn: 1. Die nicht hören und bekennen können (d. h. die Kinder), sollen nicht getauft werden. 2. Wer eigenes hat, der kann des Herrn Abendmahl nicht theilhaftig sein (d. h. innerhalb der christl. Gemeinde soll kein Eigenbesitz sein). 3. Wer einiger Obrigkeit verwandt ist, kann nicht selig werden; soll man verstehen, daß keine Obrigkeit sein soll. 4. Der Satan und die Gottlosen werden auch endlich selig. 5. Die heil. Schrift ist den Gläubigen nicht gegeben, sondern den Gottlosen, daß sie überwunden werden. 6. Innerhalb zwei Jahren wird der Herr vom Himmel kommen und mit den weltlichen Fürsten handeln und kriegen und die Gottlosen werden vertilgt, aber die Gottseligen und Auserwählten werden mit dem Herrn herrschen auf Erden. 7. Alle, die gelehrt sind und das Evangelium verkünden, sind Verkehrer der Schrift. 8. Im Abendmahl des Herrn ist allein Brod und Wein, wiewohl sie das nicht eins sind. 9. Gott stärket sie mit Gesichten. Vgl. A. Baur, Zwingli's Theol. II S. 191. Die Verwerfungen des Anabaptismus in der Augustana Art. V. XVI. XVII nehmen fast wörtlich Rücksicht auf solche Sätze. Gleichzeitig mit Denck's Verweisung aus Nürnberg begann Albr. Dürer sein berühmtes Apostelbild, welches er 1526 seiner Vaterstadt schenkte: wie die Unterschriften (2 Petr. 2, 1 ff. 1 Joh. 4, 1 ff. u. s. w.) zeigen, als Warnung wider die Wiedertäufer.

1) Vgl. hierüber die eingehende Berichterstattung bei A. Baur, Zwingli's Theologie II, 1 ff. Gegen jene Zwingli, „Vom Touf, vom Wiedertouf und vom Kindertouf" WW. II, a S. 270 ff. „Von dem Predigtamt" a. a. O. S. 304 ff. „Vom Aufruhr und welche Ursach dazu geben" a. a. O. S. 370 ff. u. s. w. Bullinger schildert die Schwärmer Zwingli gegenüber: „Hoch über Luther's und Zwingli's rühmten sie Münzer's Schriften und sagten Zwingli unter Augen: Münzer wäre ein rechter Prophet, der den Handel des wahrhaften Gottesworts und des neuen Reichs Christi recht vor ihm hätte. — Sie rotteten sich zusammen und hatten viel heimlichen Gesprächs; es gefiel ihnen nichts, wie und was man damals in der Reformation handelte, welches ihnen alles zu wenig, zu kurz und nicht geistreich, hoch und vollkommen genug war. Ihrer etliche hofften Lecturen (Professorstellen) in den Sprachen zu überkommen, und als dieß aus ehrhaften Ursachen nicht so bald, wie sie begehrten, vor sich gehen wollte — beschuldigten sie Zwingli —, wurden ihm feind und legten sich nun überall, wo sie irgend konnten, wider ihn. Doch ward in diesen Dingen allzeit nur Gottes Ehre und ein rechtes Aufbauen der Kirche, auch des Reiches Christi vorgewendet". Sie kamen auch zu Zwingli und hielten ihm vor: „er, der Zwingli, thäte gemach und lau zu den Dingen, die da antreffen die Kirche und das Reich Christi. Es wäre aber nunmehr an der Zeit und dränge der Geist, daß man mit größerm Ernst handeln müsse oder nicht selig werden. — Die Apostel haben sich abgesondert von den Gottlosen und seien gegangen aus der gemeinen Kirche und haben sich die Gläubigen zu Jerusalem zusammengethan. Darum sei es jetzt auch an dem, daß man sich absondere von andern in dieser Stadt und sammle eine reine Kirche und Gemeinde der rechten Kinder Gottes, die den Geist Gottes haben und von ihm regiert und geführt werden mit viel andern ernsthaften Worten mehr. Denen antwortet Zwingli: Ihm gefiele solche Ab-

der Schweiz beseitigt, verbreiteten sich diese Gedanken in Süddeutschland und nach Mähren. Die Verfolgung, die Hunderte ins Gefängniß, fast alle ihre Häupter in den Tod brachte, steigerte durch das Martyrium, besonders unter Hans Hut's und Melchior Hoffmann's Einfluß, das radikale und revolutionäre Element und den Geist der schwärmerischen Apokalyptik in den täuferischen Kreisen. Im Münsterschen Reich der Heiligen, dem neuen Zion, hat dieser fanatische Geist sich in die Wirklichkeit umzusetzen versucht, aber hier sein Gericht gefunden, aus welchem jedoch die Gemeinden, die sich in Niederdeutschland erhielten oder zusammenfanden, besonders durch Menno Simons' einflußreiche Wirksamkeit[1], von jenen revolutionären Ideen gereinigt hervorgingen.

Daß jene Bewegung, welche verschiedene Strömungen — eine radikale und eine mystisch rationalistische — in sich vereinigte, in der Verwerfung der Kindertaufe sich ein gemeinsames Symbol gab, war nicht zufällig. Wenn die Kindertaufe das Band ist, welches den geschichtlichen Zusammenhang der Kirche in der Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen ausdrückt und bewahrt, so bezeichnet die Verwerfung derselben den Bruch mit der Geschichte. Und dieß ist der Charakter der ganzen Bewegung. Die früheren Reformationsversuche waren alle gescheitert. Es schien, daß man die Sache gründlicher anfassen müsse, sowohl theoretisch, indem man das Evangelium zur ausschließlichen Ordnung auch des äußern gesellschaftlichen Lebens erhob, als praktisch, indem man damit in der Wirklichkeit Ernst machte. Darin unterschied man sich wesentlich von Luther und glaubte sich ihm weit überlegen. Seine bestimmte Unterscheidung zwischen dem geistlichen Reich Christi, welches es mit den Seelen und ihrem Verhältniß zu Gott zu thun hat, und dem Weltreich der Schöpfungsordnung, welches es mit dem äußern Leben in der Welt und den bürgerlichen Ordnungen zu thun hat, ließ ihn von vornherein diese Ordnungen der Regelung durch das Evangelium entnehmen und der Vernunft überweisen. Das bestimmt den geschichtlichen und konservativen Charakter der Luther'schen Reformation. Von da aus mußte er jene ganze Bewegung mit aller

---

sonderung und Spaltung gar nicht. — — Das Rotten werde die Kirche nicht säubern, ja in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben und nicht Ein Wesen mit dem Reich Christi werden, wie sie sich einbilden" u. s. w. A. a. O. S. 371 f. Vgl. auch II b S. 388 f. Zwingli's Mittheilungen über die Forderung einer Gemeinde sündloser Heiliger, der Gütergemeinschaft, der Beseitigung der Obrigkeit u. dgl. von Seiten der schweizer Wiedertäufer.

1) Vgl. de Hoop Scheffer in P. R.-E.² IX, 560 ff.

ihrer Berufung auf den „Geist" und auf unmittelbare Offenbarungen u. dgl. als eine Verkennung der „geistlichen" Natur des Evangeliums und Hereinziehen in das Fleisch erkennen und abweisen. Das aber war ihm als der Grundirrthum Roms gewiß geworden. So erschien ihm jene Bewegung gleich in ihren Anfängen in Karlstadt und den Zwickauer Schwärmern als eine gegenbildliche Erneuerung jenes römischen Irrthums. „Der Papst macht das Geistliche leiblich, wie er die geistliche Christenheit eine leibliche, äußere Gemeinde macht. Karlstadt wiederum macht geistlich, was Gott leiblich und äußerlich macht." [1] Aber dieß „geistlich" soll dann doch „ins Werk geführt" werden. Und so gilt denn wiederum: „was Gott innerlich und geistlich haben will, das macht er äußerlich und leiblich". [2] Denn die Kehrseite jener Geistlichkeit ist die größte Buchstabenknechtschaft und Aeußerlichkeit. Es ist die alte Versuchung, das Reich Gottes mit den Augen sehen und mit den Händen greifen zu wollen. Die Versuche, das „Reich der Heiligen" sichtbar herzustellen, gehen in verschiedener Gestalt durch alle Zeiten hindurch bis in die Gegenwart herein. Es ist im Grunde Unglaube, der jene Versuche erzeugt. Soll nun aber das Reich Gottes äußerlich sein, so muß es sein Gesetz haben. So wurde die Schrift in ihrem Buchstaben zum Gesetz desselben. Sowohl das Gesetz Mosis als das Evangelium Christi. In seiner Schrift wider die himmlischen Propheten weist Luther die Thorheit der Karlstadtischen Schwarmgeisterei nach, welche das mosaische Gesetz, „der Juden Sachsenspiegel", zum Gesetz der Christen machen will, und damit ebenso wie der Papst die christliche Freiheit im äußern Thun und Lassen aufhebe. [3] Dieß Wort war zunächst gegen die Bilderstürmerei von Karlstadt gemeint gewesen, fand aber später weitere Anwendung, als man zu Münster die im A. T. angeblich verstattete Vielweiberei damit rechtfertigte. Die neue Gestalt der Gemeinde Christi aber wurde von den Wiedertäufern nach dem Evangelium äußerlich geregelt. Gegen diese Verkehrung vornehmlich richtete sich die Zurückweisung sowohl in der Augustana, als insonderheit in der Konkordienformel.

Wenn in Art. XII der Konkordienformel der anabaptistische Irrthum von der christlichen Lebensführung an den christologischen Irrthum Schwenkfeld's [4] angeschlossen wird, so besteht allerdings

1) Wider die himmlischen Propheten. WW. 29, 134 ff.
2) A. a. O. S. 245. 3) A. a. O. S. 150 ff. 189 ff.
4) Auch Melchior Hoffmanns und im „Bekenntniß des Glaubens und Lebens der gemeinen Christen in Münster"; vgl. Uhlhorn, Urb. Rheg. u. s. w. S. 300.

zwischen beiden, auch abgesehen von der äußern Annäherung Schwenkfeld's an die Wiedertäufer, ein innerer Zusammenhang. Denn wenn nach Schwenkfeld Christus sein Fleisch nicht von Maria empfangen, sondern vom Himmel mit herabgebracht hat, so ist das dieselbe Verneinung der schöpfungsmäßigen Welt Gottes, wie sie sich in der wiedertäuferischen Forderung ausspricht, daß der Christ mit dieser Welt und ihren Ordnungen schlechthin nichts zu thun haben soll. Es ist das bekannte mönchische Vollkommenheitsideal, welches die Schöpfungswelt Gottes für schlechthin profan ansieht und die christliche Weltentsagung in das äußere Werk setzt. So sollen denn nach wiedertäuferischer Lehre die Christen auch nichts mit den irdischen Berufsthätigkeiten zu thun haben, welche mit den bekannten Worten der Bergpredigt u. s. w. in ihrem äußerlichen Verstand in Konflikt zu gerathen schienen. Jene wiedertäuferischen Irrthümer, wie sie die Konkordienformel aufführt und zurückweist, gelten der Forderung der äußern Heiligkeit der Kirche, in welcher keine Sünder gefunden werden dürften, dem obrigkeitlichen Amt, welches kein gottgefälliger Stand im N. T., deßhalb von Christen weder zu führen noch zu gebrauchen sei, dem Eid, der Todesstrafe, dem Privateigenthum, welche für Christen verworfen werden; und ebenso, wegen des möglichen Mißbrauchs, dem Beruf des Wirths, Kaufmanns und Messerschmieds; aller solcher Lebensstellungen und ihres Gebrauchs für sich habe sich der Christ zu enthalten; für die äußere Gemeinschaft aber solle die Gemeinsamkeit des Glaubens so maßgebend sein, daß bei Glaubensverschiedenheit Auflösung der Ehe einzutreten habe.[1]

Die Denkweise, welche in diesen Sätzen sich ausspricht, ist mit jener radikalen Gestalt, welche sie sich in der wiedertäuferischen Bewegung gab, nicht ausgestorben. Sie hat sich in verschiedener Weise

1) Vgl. F. C. Epit. XII — nach den drei Kreisen: Kirche, Polizei, Hauswesen geordnet. In Betreff des zweiten: 1. quod magistratus officium non sit sub novo testamento genus vitae quod Deo placeat; 2. quod homo christianus salva et illaesa conscientia officio magistratus fungi non possit; 3. — — ad defensionem implorare non possint; 4. quod homo christianus sana conscientia jusjurandum praestare et juramento interposito obedientiam et fidem suo principi aut magistratui promittere nequeat; 5. quod magistratus sub novo testamento bona conscientia homines facinorosos capitali supplicio afficere non possit. In Betreff des dritten: 1. quod homo pius non possit conscientia salva proprium tenere et possidere, sed quod is, quidquid omnino facultatum habeat, id totum in commune conferre debeat; 2. quod homo christianus illaesa conscientia neque cauponariam neque mercaturam exercere aut arma conficere possit; 3. quod conjugibus propter diversam religionem divortium facere et cum alia persona, quae in religione non dissentiat, matrimonium contrahere liceat.

auch später erneuert. Vor allem in der pietistischen Beurtheilung der irdischen Lebensverhältnisse und Lebensaufgaben. Indem die Konkordienformel jene Sätze verwarf, hat sie diese gesammte Denkweise für ungültig innerhalb der lutherischen Kirche erklärt, damit die Gesundheit lutherischer kirchlicher Denkweise gewahrt und die Gefahr sektenhafter Verkümmerung und Loslösung vom allgemeinen Volksleben an ihrem Theile abgewehrt. Wenn der Anabaptismus ein Reich der Heiligen in sichtbarer Gestalt herstellen wollte, so ist leicht ersichtlich, wie nahe verwandt er mit jenem Schwenkfeld'schen Irrthum von der Möglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung von Seiten des Wiedergeborenen ist: quod homo pius vere per spiritum Dei regeneratus legem Dei in hac vita perfecte servare et implere valeat. Dieser Satz aber offenbart, wie die Verwerfung der Kindertaufe, weil auch die ungetauften Kinder vor Gott nicht Sünder seien, die römisch pelagianische Wurzel[1] dieser ganzen angeblichen höheren Heiligkeit und Geistlichkeit. Mit der Zurückweisung dieser Irrthümer hat also die Konkordienformel nur die Grundlage der evangelischen Lehre und Kirche gewahrt und ihre Folgerung gezogen. Und auch diese schwärmerische Vollkommenheitslehre Schwenkfeld's hat sich später und auch in unsern Tagen erneuert und sich für einen Fortschritt christlicher Erkenntniß ausgegeben und Manche verführt. So hat denn die Konkordienformel in der Abweisung dieser Irrthümer den Ertrag der Reformation für eine richtige sittliche Lebensführung gesichert. Die klare Sicherheit des Urtheils in diesen Fragen ist ein Erbtheil der sicheren Erkenntniß Luther's vom Prinzip der Glaubensgerechtigkeit aus und bildet einen Vorzug speziell der lutherischen Kirche.

§ 6. Die reformirte Ethik in der Zeit der Grundlegung. 1. Zwingli.

Schweizer, Die Entwicklung des reformirten Moralsystems in der ref. Kirche. Stud. u. Krit. 1850, 1—3. Schneckenburger, Vergleich. Darst. des luth. u. ref. Lehrbegriffs. Stuttg. 1855 I S. 38 ff. 118. 133 ff. 161 f. Wuttke, I, 153 ff. Zeller, Das theol. System Zwingli's. Tüb. 1853 S. 165 ff. Aug. Baur, Zwingli's Theologie; ihr Werden u. ihr System. 2 Bde. Halle 1885. 89. Bavenck, De Ethick van Ulrich Zwingli. Kampen 1880 (179 S.). Seeberg, Zur Charakteristik der reformat. Grundgedanken Zw.'s. In den

1) Wie sie auch bei Joh. Denck offenbar ist.

Mittheil. u. Nachr. u. s. w. 1889, Jan. Lobstein, Die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entworfen. Ein Beitr. zur Gesch. der christl. Ethik. Straßb. 1877. Sigwart, Ulr. Zw., der Char. seiner Theologie, mit bes. Rücksicht auf Picus v. Mirandula. Stuttg. 1855. Spörri, Zwinglistudien. Lpz. 1866. Usteri, Initia Zwinglii. Stud. u. Krit. 1885 S. 607 ff.; 1886 S. 95 ff.

Die reformirte Ethik zeigt bei aller Verwandtschaft mit der lutherischen doch eine durchgreifende Eigenthümlichkeit. Während in der lutherischen Kirche der Glaube und seine Rechtfertigungsgewißheit an die Gnadenmittel geknüpft, in der römischen dagegen seit Cyprian im Gegensatz zum Montanismus das Heil von der Autorität der äußern Kirche und ihrem amtlichen Thun abhängig ist, so wird in der reformirten Kirche der rechtfertigende Glaube an den verborgenen Rathschluß Gottes verwiesen, dessen der Christ nur aus der Wirksamkeit des Geistes der Wiedergeburt in der werkmäßigen Erweisung des Glaubens gewiß werden kann, so daß der Glaube hier vorwiegend als sittliches Verhalten, welches die guten Werke als Inhalt in sich trägt und aus sich heraus setzt, die Rechtfertigung daher mehr als ein analytisches denn als ein synthetisches Urtheil erscheint. Dadurch aber erhält zugleich die Ethik einen gesetzlichen Charakter. Denn der dem Prädestinationsdogma zu Grunde liegende Gottesbegriff der Absolutheit führt zur Betonung des in der Schrift geoffenbarten Willens Gottes als der gesetzlichen Vorschrift, und zwar nicht bloß für das Leben des einzelnen Christen, der sich in der Beobachtung derselben im Leben seiner Erwählung und Wiedergeburt zu vergewissern hat, sondern auch für das Gemeinleben, in welchem sich die Gemeinde der Heiligen als das Volk Gottes unter ihrem König Christus in der Beobachtung der in der h. Schrift, als dem Gesetzbuch für das Volk Gottes, enthaltenen Vorschriften darzustellen hat. Das gibt dem Christenleben das Gepräge strenger, vielfach rigoristischer Gesetzlichkeit im Gegensatz zur Welt und ihren Lebensformen, und dem Gemeinleben den Charakter der Theokratie, in welcher das bürgerliche Gemeinwesen sich unter die Zucht der Kirche und ihre Regelung des ganzen Lebens stellt, oder auch die Heiligen und Wiedergeborenen sich der übrigen Welt gegenüber in besonderen Gemeinschaften abschließen und so in die Gefahr der Schwarmgeisterei gerathen.

1. Zwingli's Naturart und innere Entwicklung war eine ganz andere als die Luther's. Von den inneren Stürmen, die durch Luther's

Seele zogen, wußte seine überwiegend verstandesmäßig geartete Natur nichts; und solche Gegensätze, wie sie Luther erlebte, der ähnlich wie Paulus durch das Gesetz dem Gesetz absterben mußte, kannte die viel stetigere Entwicklung Zwingli's, die durch den Humanismus hindurch zum Evangelium übergegangen war, nicht. Wenn er trotzdem in seiner Weise auch Reformator eines bedeutenden Theils der abendländischen Kirche geworden ist, so war es dasselbe religiöse Bedürfniß der Gewißheit der Sündenvergebung und die im Wesentlichen gleiche Antwort der Glaubensgerechtigkeit in Christo, was ihn dazu machte. „Christus ist uns von Gott die Weisheit geworden, darum sich Jeder seines (Christi) Weges halten soll, nicht selbst einen neuen erdenken. Er ist uns auch die Gerechtigkeit geworden; denn Niemand mag zu Gott kommen, der nicht gerecht ist, und mag auch kein Mensch für sich selbst gerecht sein. Christus aber ist gerecht und unser Haupt, und wir sind seine Glieder; also kommen wir, die Glieder, zu Gott durch die Gerechtigkeit unsres Hauptes. Er ist auch unsre Heiligung geworden, denn er hat uns mit seinem Blute geheiligt. Er ist auch unser Lösegeld geworden; denn er hat uns vom Gesetz, vom Teufel, von der Sünde erlöst. — Also sind wir vom Gesetz erlöst, nicht daß man das, was Gott heißt und will, nicht mehr thun solle, sondern mehr und mehr wird man in der Liebe Gottes entzündet, — — daß man wirket, was Gott will. — Die Gebote aber thut der Gläubige aus Liebe, nicht aus seiner Kraft; sondern Gott wirkt in ihm die Liebe, den Rathschlag und das Werk, soviel er thut, und er ist in allem Werk wohl wissend, daß es sein Werk nicht ist, daß aber, was geschieht, Gottes Werk ist“.[1] Und so entwirft denn auch Zwingli im Anschluß an jene Erlösungsbedeutung Christi in seiner Schrift: Quo pacto ingenui adulescentes formandi sint vom J. 1523 in pädagogischer Gestalt einen Abriß der Ethik, der trotz der Betonung der Vorsehung als Ausgangspunktes und der stärker vorschlagenden humanistischen

1) Aus Zw.'s Auslegung der Schlußreden I, 262 ff. — eine genaue Inhaltsangabe davon bei A. Baur I, 198 ff. —, bei Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. I, 170 f. Vgl. überhaupt Ritschl's Darstellung a. a. O. S. 165 ff. u. Seeberg a. a. O. S. 13 ff. Z. B. De vera et falsa religione III, 195: Evangelium autem — nihil aliud est quam certa salus per Christum, quo nihil nobis gratius, salubrius aut pretiosius nuntiari potest. p. 230: Sentit ergo homo intus in corde fidem; tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit ac soli Deo fidendum esse videre. Absoluta vero est, quum se homo totum abjecit et ante solam Dei misericordiam projecit, sed hoc pacto, ut de ipsa propter Christum pro nobis impensum nihil diffidat. Hoc autem quis ignorare potest, qui fidelis est? Tunc enim primum liber es a peccato, quum se mens inconcusse credit morti Christi, quum in ea quiescit.

Elemente in seiner freien und weltoffenen Art an Luther's Lebensanschauung erinnert.[1] Wenn nun trotz dieser Uebereinstimmung mit Luther dennoch die Gestaltung des sittlichen Lebens auf Seiten Zwingli's und seines Kreises eine so ganz andere geworden ist, als auf der lutherischen Seite, so ist daraus zu schließen, daß jene Erkenntniß bei Zwingli doch im Zusammenhang anderer Gedanken wird gestanden haben, welche als andersartiger Einschlag sich damit verbanden und den sittlichen Wirkungen jener Erkenntniß eine andere Richtung gaben. Mit diesem fremden theoretischen Element verband sich denn auch ein andersartiges praktisches Ziel, das er sich gesteckt, als bei Luther.

2. Jenes fremde Gedankenelement werden wir zunächst im philosophischen Gottesbegriff Zwingli's zu finden haben. Denn so ähnlich es mit bekannten Aeußerungen Luther's lautet, wenn Zwingli von Gott sagt: operatur omnia in omnibus, so hat das doch andere Wurzeln. Sein Gott, der unbewegt alles in Bewegung setzt, wie er ihn aristotelisch charakterisirt, stammt viel mehr aus der Antike, als aus dem Evangelium. Und wenn Luther alles Heilswirken des Geistes Gottes auf die Menschen an die Gnadenmittel bindet und so vermittelt, so faßt dagegen Zwingli die Unbedingtheit des göttlichen Willens und die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens im innern Geistesleben in einer Weise, daß dagegen die Bedeutung der geschichtlichen Heilsvermittlung und der äußerlich vermittelten Gnadenwirkung verschwindet.[2] Seine im Humanismus wurzelnden Aeußerungen über die Seligkeit der edleren Heiden sind bekannt. Diese Heiden haben ihre Zugehörigkeit zum Volke Gottes durch ihre Werke bewiesen.[3] Und so entspricht denn auch bei den Christen dem Willen Gottes das sittliche Verhalten als die Vergewisserung jenes göttlichen Willens. Dieß um so mehr, als in diesem sittlichen Verhalten Gott selbst thätig ist, da ja Gott, wie er überhaupt der unbewegt alles in Bewegung setzende ist, bei den Christen im Glauben gegenwärtig ist, und so denn sie nicht müßig

1) Für seinen Stiefsohn Meyer v. Knonau zunächst bestimmt. Vgl. hierüber A. Baur I, 362 ff.

2) Vgl. auch A. Baur II, 52.

3) Salus et vita aeterna electione constat; neque enim manus eius clausa est aut abbreviata, ut inter gentes neminem servet. Potest enim Deus infundere fidem in cor gentium quam deinde operibus comprobant et ostendunt, qualiter non temere de Socrate, Seneca, aliisque multis sentio. — Is ergo locus, qui non crediderit, condemnabitur, nihil ad eos pertinet, quibus evangelium nunquam praedicatur. In histor. resurr. etc. Opp. ed. Schuler et Schulthess VI, 6, 69. De provid. IV, 123. Vgl. Zeller a. a. O. S. 163 f.

sein läßt[1] — jenes spezifisch reformirte Christus non otiosus —. Dem entsprechend kommt denn auch der **Glaube** vorzugsweise als sittliches Verhalten und von Seiten seiner **sittlichen Wirksamkeit** in Betracht: er ist efficax virtus und indefessa actio.[2] Dem souveränen Willen Gottes entspricht auf Seiten des Menschen der Gehorsam, also der Glaube wesentlich als das sittliche Verhalten des Gehorsams, welches seinen Inhalt in den Werken heraussetzt und in diesen die Heilsvergewisserung besitzt, so daß also der Glaube durch seinen sittlichen Inhalt zur Rechtfertigungsgewißheit verhilft. Gewiß ist auch hier Christus uns gemacht zur Gerechtigkeit; aber es ist durch diese analytische Wendung des Urtheils die Rechtfertigungslehre doch alterirt und die Ethik damit zu einer gesetzlichen verkehrt.

3. Denn wie die Werke solchergestalt zum Glauben gehören als sein Inhalt, so gehört **das Gesetz** zum Evangelium oder auch wird das Evangelium als Gesetz gefaßt. Zwingli kennt hier wie dort nicht jenen scharfen Gegensatz, wie er bei Luther herrscht. Wenn das Gesetz die Offenbarung des Willens Gottes ist, so ist auch das Evangelium Gesetz, und das ganze Verhältniß des Christen zu Gott kommt bei Zwingli ganz anders als bei Luther unter den Gesichtspunkt des Gesetzes zu stehen, nur daß dieses für den Gläubigen nicht ein Druck, sondern ein Gegenstand der Freude ist, weil „der rechtgläubige Mensch erfreut und gespeist wird mit einem jeglichen Worte Gottes, ob dasselbe schon wider die Begierden seines Fleisches ist". Gott ist der Herr, der seinen Willen als Gebot kund thut, auch im Evangelium.[3] Das Christenleben erhält dadurch einen viel **gesetzlicheren Charakter** als bei Luther, und so tritt auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Stufe viel mehr zurück.[4] Es ist dasselbe Volk Gottes hier wie dort.

Indem die Offenbarung Gottes in der Schrift unter den Gesichtspunkt der Willensoffenbarung der göttlichen Majestät, also mit dem

---

1) Fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus. Opp. IV, 154. (In der Schrift Quo pacto ingenui adulescentes formandi sint etc. 1523). Baur, Zw.'s Theol. I, 365. Seeberg S. 19.

2) Fides enim, cum spiritus divini sit adflatus, quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus illi jugis sit actio et operatio? Fid. christ. expos. Opp. IV, 63.

3) Seeberg S. 18. Vgl. Auslegung der Schlußreden, 22. Art. Bei Baur I, 252 f.

4) Wie ja auch, um etwas ganz Aeußerliches zu nennen, in rein reformirten Kreisen mit einer gewissen Vorliebe alttestamentliche Namen als Taufnamen gewählt werden.

Anspruch gesetzlicher Normirung des Lebens tritt[1], so hat das zur Folge sowohl eine gesetzliche Beurtheilung des Weltlebens, als auch den Anspruch der Beherrschung des bürgerlichen Lebens nach den kirchlichen Normen. Denn das heilige Volk Gottes soll sich als solches darstellen auch in den äußeren Lebensformen und in der Beherrschung derselben, worin die Königsherrschaft Jesu Christi zur Geltung kommt. Zwar lehnt Zwingli selbstverständlich die asketischen Vorschriften der römischen Kirche ab.[2] Aber andrerseits berührten sich die Konsequenzen des Prinzips doch sehr nahe mit jener wiedertäuferischen Beurtheilung des weltlichen Lebens, die wir kennen gelernt haben, sodaß Zwingli sich derselben nur mit Mühe erwehrte. Die Wiedertäufer wollten die Heiligkeit des Volkes Gottes in gesetzlicher Regelung des Lebens nach vermeintlichen biblischen Normen, besonders nach den bekannten Worten Christi in der Bergpredigt zur Erscheinung bringen. Zwingli war im Anfang (1522) mit den Züricher Radikalen eins, wenn er sich auch vorsichtiger hielt. Je mehr diese aber die Konsequenzen für das soziale Leben zogen, um so mehr erkannte er, daß dieß nicht durchführbar sei. So zog er sich auf die Unterscheidung zwischen dem sittlichen Ideal und der Wirklichkeit, zwischen den eigentlichen Anforderungen des Christenthums selbst und den Konsequenzen der menschlichen Unvollkommenheit, zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit zurück.[3] Aber es fragt sich, ob dieß ausreicht, denn es soll doch im Christenleben zur Verwirklichung des Ideals oder der göttlichen Gerechtigkeit kommen; es muß also die Verwirklichung derselben denkbar sein. Wenn sie aber prinzipiell mit den Wiedertäufern auf die äußere Lebensordnung bezogen wird, so ist sie undurchführbar, und es kann dann den Nothwendigkeiten des wirklichen Lebens gegenüber — wie bei der römischen Denkweise, mit welcher diese im Prinzip einverstanden ist — nur durch Kompromisse geholfen werden. So ist Zwingli's Stellung den Wiedertäufern und ihrer Konsequenz gegen-

---

1) Z. B. Aus der Antwort an Val. Compar, in dem Abschn. über die Abschaffung der Bilder, „der Götzen" WW. II, a S. 25: „Sind alle äußerlichen Dinge eitel und unnütz, die in Gottes Wort nicht Grund haben" u. s. w. „Wie viel Ding hat man umgestoßen, darum, daß sie in Gottes Wort nicht Grund hatten". A. Baur, a. a. O. I, 470 ff.

2) Vgl. z. B. De delectu et libero ciborum esu I, 2 ff. Baur, a. a. O. I, 89 ff.

3) Vgl. die entsprechende Schrift Zw.'s De divina humanaque justitia I, 436—480 und Zeller, a. a. O. 185 f. A. Baur I, 293 ff.: Der Unterschied der reinen Moralität von der bloßen Legalität.

über bei aller entschiedenen Verwerfung derselben[1] doch eine gebrochene.[2]

4. Von da aus nun erklärt sich auch der soziale Charakter der Zwingli'schen Reformation.[3] Denn mit jener gesetzlichen Fassung des Evangeliums hängt es zusammen, daß Zwingli die Anwendung desselben auf die Ordnung des politischen Lebens machte. Es ist nicht bloß der lebhafte Sinn für die Betheiligung am politischen Leben und die Neigung zum Eingreifen in dasselbe, was ihn charakteristisch von Luther unterscheidet, sondern seine Denkweise hierüber. Staat und Kirche fielen ihm in einer Weise zusammen, wie dieß bei Luther nicht der Fall war, welcher beide prinzipiell sehr bestimmt von einander unterschied, wenn auch die thatsächliche Sonderung dem nicht entsprach. Der Mittelbegriff für Zwingli ist der des Volkes Gottes, welches in Staat und Kirche dasselbe ist, also die Ordnungen beider gleicherweise in der Hand hat. Das gibt der Zwingli'schen Reformation den charakteristisch theokratischen Charakter mit demokratischem Gepräge, unterstützt durch die republikanische Staatsform. Die Reform auch des sozialen Lebens seines Volkes gehörte von vornherein zu seinem Programm, und zwar soll diese durch gesetzlich religiöse Regelung des äußern Lebens sich vollziehen. „Im Namen Jesu Christi unsres Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen" wird 1530 der sonntägliche Besuch des Gottesdienstes befohlen und auf die Nichtbeobachtung solcher Gebote Strafe gesetzt. Die Ordnung des bürgerlichen Lebens soll nach dem Worte Gottes stattfinden; denn Gott soll der Herrscher, Christus der König sein, und das Schriftwort ist seine Willenskundgebung. Von einer solchen Theokratie weiß Luther nichts und will er nichts wissen. Im bürgerlichen Leben gilt ihm das römische Recht; das Gesetz Mosis ist der Juden Sachsenspiegel und nicht der Deutschen, und der Kaiser Augustus hat nicht von Jesu Christo sein Regieren zu lernen gehabt. Es sind ganz andere Vorbilder, nach denen Zwingli sich richtet: wie ein antiker Reformator oder nach mittelalterlichem Muster etwa, woran man erinnert hat, eines Savonarola und seiner Vermischung des Religiösen und Politischen

---

1) Vgl. z. B. Fid. christ. expos. IV, 66.

2) Auch nach A. Baur I, 303 haben für Zwingli „Kirche und Staat" trotz ihrer verschiedenen Gebiete, Aufgaben und Mittel (dort das Evangelium, hier die Gewalt) das mit einander gemein, „daß beide an das Wort Gottes gebunden sind".

3) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik. I. Wiesb. 1864 S. 136 ff.

handelt er.[1] So kam er denn auch im Einzelnen zu ganz andern Folgerungen wie Luther. Während Luther bei der Forderung des Gehorsams oder des rein passiven Ungehorsams auch einem Tyrannen gegenüber stehen blieb, weil auch dieser immer doch Obrigkeit sei, lehrte Zwingli, daß man einem Tyrannen — und ein Tyrann ist, wer ohne Gottesfurcht regiert und das Evangelium verfolgt — nicht zu gehorchen brauche, sondern ihm gegenüber im Stande rechtmäßiger Nothwehr sich befinde und sich daher von seiner Gewalt befreien dürfe: wenn die Obrigkeiten „untreulich und außer der Schnur Christi fahren würden, mögen sie mit Gott entsetzt werden", nach dem einhelligen Willen des Volks oder durch „den frömmeren Theil" desselben; wenn man die üppigen Könige nicht abstoße, werde das ganze Volk gestraft.[2] Es werden also diese bürgerlichen Verhältnisse nach kirchlichem Urtheil behandelt; über kirchliche Dinge aber hat die ganze Gemeinde zu bestimmen, also auch über jene Fragen; die christliche Volksgemeinde erscheint als souveräne Interpretin des Willens Gottes.[3] Man weiß aus der Geschichte, wie mit dieser Theorie auch Ernst gemacht wurde. Der Unterschied konnte nur sein, ob man die Gemeinde mehr in ihrer Gesammtheit faßte, wie Zwingli, oder mehr im Lehrstand repräsentirt, wie Kalvin, so daß die Theokratie, die sich beidemal ergab, mehr demokratisch oder mehr aristokratisch sich gestaltete; immer ist es die Selbstregierung des christlichen Volks unter seinem König Jesus Christus nach dem in der Schrift ausgesprochenen Gotteswillen als dem Gesetz auch für das äußere Gemeinwesen, um so eine Ordnung desselben herzustellen, welche dieses Volk Gottes von der übrigen nichtchristlichen Welt unterscheide.

Darin liegt aber das Prinzip der Sekten: die äußere sichtbare Darstellung der Gemeinde der Heiligen. Ob diese Sekten maßvollere oder phantastischere Gestalt annahmen, kann für die Wirklichkeit einen großen Unterschied machen — das Prinzip ist dasselbe, und die Grundanschauung der Zwingli'schen Reformation ist ihre Rechtfertigung und bereitet ihnen den Boden. Auf dem Boden jener Denkweise steht auch Kalvin, nur daß bei ihm das religiöse Element und das persönliche Heilsinteresse entschiedener ins Gewicht fällt, als bei

---

1) Ritschl, a. a. O. S. 166. Seeberg S. 10.

2) Ausl. der 42 Artt. I, 369 f. De vera et falsa relig. comm. Opp. III, 300 f. A. Baur I, 265 f. 181.

3) A. Baur erkennt an II, 49. 51, daß Zw. „sich über das Volk in einer Täuschung befand.

Zwingli, und er dadurch ein näheres Verhältniß zu Luther vertritt. Sein Einfluß, der die weitere Entwicklung der reformirten Kirche wesentlich bestimmte, hat diese Entwicklung denn auch kirchlicher gestaltet und von jener wiedertäuferischen Denkweise viel schärfer geschieden.

§ 7. Die reformirte Ethik in der Zeit der Grundlegung. 2. Kalvin.

1. Allgemeines. Kalvin's Einfluß wurde für die ethische Denkweise der Folgezeit im Wesentlichen maßgebend. Seine Ethik hat er vor allem in dem übersichtlichen Entwurf Instit. III, 6—10 (schon in der Ausgabe von 1536) gegeben, wo sie „als die Entwicklung der Lehre von der Wiedergeburt durchaus vom eigenthümlich christlichen Standpunkt entworfen ist“ (Schweizer); ferner in den Erörterungen der Instit. über den Dekalog, die Buße, das Gebet, die Prädestination; sodann in seinen übrigen dogmatischen und polemischen Schriften mit ihrem stets wiederkehrenden Doppelgegensatz gegen die römische Kirche und gegen die Libertiner; wozu endlich einzelne Bemerkungen in den Kommentaren, den Homilien und Predigten, auch zum Theil in den Briefen kommen.[1]

Bei Kalvin ist nicht so wie bei Zwingli von vornherein der Gottesbegriff maßgebend, so daß dadurch ein fremdes philosophisches Element die religiöse und sittliche Anschauung durchsetzte, sondern sein Ausgangspunkt ist zunächst wie bei Luther das spezifisch religiöse Interesse der Rechtfertigung. Er galt am Anfang für einen Lutheraner und war auch lutherisch bestimmt. Nur schien ihm die Heilsgewißheit allein in dem schlechthin determinirenden Willen Gottes sicher begründet werden zu können, so daß sich dadurch sein Gottesbegriff als Folgegedanke der Rechtfertigungsgewißheit bestimmte. Aber das übte dann doch seine Wirkung in den Konsequenzen und in der folgenden reformirten Theologie noch mehr, so daß für diese die Absolutheit Gottes prinzipielle Bedeutung gewann und die reformirten Anschauungen beherrschte und modifizirte.

Dem religiösen Interesse, welches ihn beherrschte, entsprechend, suchte Kalvin vor allem den spezifisch christlichen Charakter der Ethik zu sichern, dadurch, daß er in der Institutio a. a. O. als das Subjekt

1) Vgl. Lobstein S. 4 f., an welchen sich auch im Wesentlichen die folgende Darstellung anschließt.

derselben nicht den sittlichen Menschen im Allgemeinen, sondern den gläubigen und wiedergeborenen bezeichnet, und er sie aus der Idee der Wiedergeburt entwickelt. „Die Beweggründe, welche uns zur Liebe der Gerechtigkeit antreiben, die Regeln des christlichen Lebens, die Selbstverleugnung, worin das Leben des Christen ganz eigentlich besteht, und welche im Tragen des Kreuzes ihren Gipfel erreicht, das Nachdenken und Sichvorbereiten auf das zukünftige Leben, endlich der rechtmäßige Gebrauch des gegenwärtigen Lebens und seiner Güter, dieß sind die Grundgedanken, welche Kalvin in den angeführten Kapiteln ausführt."

2. Jenem Ausgangspunkt entsprechend scheidet Kalvin die christliche Ethik bestimmt ab von der philosophischen, auch Plato's, der noch am meisten Ahnung der Wahrheit gehabt habe, dessen Weisheit aber doch nur „Schein und Rauch" ist. Vor allem hat die Methode der Ethik der h. Schrift den Vorzug der Einfachheit; denn die Schrift unterweist uns zuerst, wie die Liebe zur Gerechtigkeit uns eingeflößt werde, zweitens enthält sie im Dekalog eine Norm, welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum bewahrt. Dem Inhalt nach aber sind beide, die philosophische und die christliche Ethik, im Prinzip, Mittel, Ziel gänzlich verschieden. Dort ist das Prinzip der Tugend die Natur des Menschen und sein eigener freier Wille, hier der heil. Geist und die Wiedergeburt. So sind denn dort alle schönen Reden über Pflicht und Tugend wie ein schönes Gebäude ohne Fundament. Nicht minder fehlt der heidnischen philosophischen Ethik das richtige Ziel. Dort ist es die eigene Ehre, hier die Ehre Gottes. Und so auch das richtige Motiv: das Christenthum ist nicht eine doctrina linguae sed vitae, Gott offenbart nicht nur die Pflicht, sondern schenkt auch das Vermögen, er ist nicht nur der abstrakte Gott der Philosophen, sondern der Vater Jesu Christi. In diesem Sinne also hat die christliche Ethik von dem neuen Leben des Christen zu handeln.

3. Die objektive Grundlage dieses neuen Lebens ist die Erwählung; denn sie ist es, die sich verwirklicht in der Heiligung. Demnach ist von diesem Stand der Wiedergeburt auf jene zurückzuschließen und so die Heilsgewißheit zu erlangen.[1]

4. Das subjektive Prinzip des neuen Lebens ist der Glaube.

---

1) Freilich werden wir unsrerseits urtheilen müssen, daß gerade diese Grundlage durch die alles schlechthin wirkende und bestimmende Ursächlichkeit Gottes die Grundlagen der Ethik, weil des Sittlichen, völlig wankend macht.

Dieß wird besonders gegen die Römischen ausgeführt[1]; sofern der Glaube Christum als erneuernde und heiligende Potenz aufnimmt und zugleich als rechtfertigender die Werke vor Gott angenehm macht. Es sind die Gesichtspunkte, die auch für Luther und Melanchthon maßgebend sind: der Glaube ist ein lebendig geschäftig Ding, trägt also die Kraft der Heiligung in sich[2], macht das Thun vor Gott werthvoll.[3] Die Rechtfertigung aber ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Liebe.[4] Nur ist durch die Kombination der Heiligung mit dem Erwählungsdekret, welches durch jene, weil zum Vollzug, so auch zur Gewißheit kommt, jener eine Bedeutung für die Rechtfertigungsgewißheit gegeben, welche sie in der lutherischen Denkweise in solcher Weise nicht hatte, da diese an den Gnadenmitteln ihren Anhalt besaß; womit dann zugleich die Stellung des sittlichen Lebens des Christen sich verschob.

5. Der durch den rechtfertigenden Glauben gesetzte Stand der christlichen Freiheit als appendix justificationis (III, 19, 1) ist wesentlich Befreiung der Gewissen vom Joch des Gesetzes — wenn auch die Rücksicht auf den Nächsten den Gebrauch der Freiheit einschränkt — im Gegensatz sowohl gegen den römischen Irrthum, wie gegen den libertinistischen Mißbrauch. Dabei aber bleibt doch der Dekalog die Norm des neuen Lebens. „Unter allen Reformatoren ist Kalvin derjenige, welcher seine Ethik am strengsten an den Dekalog anschließt. Die zehn Gebote sind die Lebensregel, die uns Gott selbst vorschreibt und auferlegt; in ihnen haben wir die vollkommene Norm aller Gerechtigkeit; sie umfassen alles, was zur Frömmigkeit und zur Tugend gehört; durch ihre Beobachtung wird unsre sittliche Aufgabe vollkommen ausgeführt. Ihre hohe Wichtigkeit erhellt auch daraus, daß Gott die sinaitische Gesetzgebung im Pentateuch nachdrücklich wiederholt, und bewährt sich daran, daß am jüngsten Tage wir alle nach diesem Maßstab gerichtet werden.“[5] Die Einordnung sämmtlicher Pflichten und Tugenden in die zehn Gebote wird durch die Interpretation derselben erreicht, indem das Negative durch das Positive ergänzt wird u. s. w. Denn wenn auch der usus legis ebenso wie in

1) Sequitur, fidem esse radicem, ex qua nascuntur omnia bona opera; tantum abest ut ab eorum studio nos revocet. Denn Justitiam Christi fide apprehendere non possis, quin et sanctificationem simul apprehendas. Datus est enim nobis in justitiam, sapientiam, sanctificationem, redemptionem. Nullum ergo Christus justificat quem non simul sanctificet. Inst. III, 16, 1.

2) Vgl. Venatorius: vis fidei, virtus fidei.

3) Vgl. meine Ethik Luther's S. 24 f.

4) Vgl. Apol. de dilect. et implet. legis.

5) Lobstein S. 46.

der lutherischen Theologie als usus politicus für das bürgerliche Leben, als theologicus zur Erkenntniß der Sünde und als der sog. „dritte Brauch“ für die Wiedergeborenen bestimmt wird, so betont doch Kalvin diesen dritten Brauch mit besonderem Nachdruck, speziell gegen die Libertiner; denn manet per Christum inviolabilis legis doctrina, wenn auch die maledictio aufgehoben ist. Bei Luther steht das Gesetz vorwiegend in Beziehung zur Sünde, Kalvin macht es vorwiegend für den Gläubigen geltend, und begründet es so auf den göttlichen Heilswillen selbst.

6. Das neue Leben aber in seiner Entwicklung beschreibt Kalvin als poenitentia, welche nicht bloß mortificatio, sondern auch spiritus vivificatio ist[1]; so daß sie also nicht bloß den Eintritt in die neue Gottesgemeinschaft bezeichnet, sondern dieselbe — also auch den Glauben — auch zur Voraussetzung hat, sofern nämlich die poenitentia als Ausdruck des neuen Lebens, wie es auf die Rechtfertigung durch den Glauben folgt, gefaßt wird.[2] Denn ein bloß aus dem Gesetz gewirkter initialis timor, der von Manchen zu den Tugenden gezählt wird, und wodurch uns Christus zu sich zieht, ist nur erst eine Vorbereitung zur Frömmigkeit (praeparatio ad pietatis studium), die rectitudo selbst aber ist nur da, wo der heil. Geist regiert, was den Glauben zur Voraussetzung hat. Dieß erklärt Kalvin ausdrücklich im Gegensatz zu den Jesuiten und den ihnen hierin verwandten Anabaptisten zu betonen, welche gewisse einzelne Stufen zeitlich abgrenzen, durch welche man von der poenitentia erst in die Gemeinschaft des Evangeliums übergehe.[3] Wohl kann man sagen, daß die poenitentia aus den zwei Theilen, der mortificatio und vivificatio besteht, so daß mit dem ersteren das innere Leid und Erschrecken über die Sünde und Gottes Gericht[4], das ernstliche Mißfallen an sich selbst und das Verlangen nach Besserung rc., kurz, was man gewöhnlich contritio nennt, mit vivificatio aber die consolatio gemeint wird, die aus dem Glauben erwächst[5], womit der Mensch „wie aus dem Tod ins Leben zurückkehrt“, nur daß man unter letzterem nicht bloß ein Gefühl der Freudigkeit, sondern vielmehr „das

---

1) Inst. III, 3, 9.

2) So Instit. III, 3, 1: Patebit quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, neque tamen a gratuita iustitiae imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitae sanctitas. Poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet etc.

3) Inst. III, 3, 2.

4) Animae dolorem et terrorem ex agnitione peccati et sensu judicii Dei conceptum.

5) Quae ex fide nascitur.

Streben nach einem heiligen und frommen Leben" versteht.[1] Uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem. Dies zu betonen ist Kalvin besonders durch den Gegensatz zur sittlichen Oberflächlichkeit veranlaßt.

7. Das neue Leben nun aber hat sich zu bewähren in der Selbstverleugnung, in welcher sich die Selbsthingabe des Gläubigen an Gott vollzieht. Darin steht die christliche Moral viel höher, als die der heidnischen Philosophen, die hievon nichts wußten. Den zwei Tafeln entsprechend, bewährt sich die Selbstverleugnung gegen Gott und gegen den Nächsten, nach Tit. 2, 12, in den Tugenden der justitia, pietas und sobrietas = castitas und temperantia: haec ubi insolubili vinculo inter se connexa sunt, solidam efficiunt perfectionem. So in überbietendem Anschluß an die antike Fassung. Oder Kalvin bezeichnet in mehr christlicher Fassung als die oberste Tugend, auf welcher die andern sich gründen müssen, den Glauben, welchem die Hoffnung verbunden ist und die Demuth zunächst folgt.[2] Zu jener Selbstverleugnung aber gehört vor allem das Kreuz, auf welches, seine Prüfungen und Versuchungen und Anfechtungen u. s. w. Kalvin — wie unsre Alten überhaupt — wiederholt zu sprechen kommt. Als Mittel der Heiligung dagegen gilt ihm besonders das Gebet, von welchem Kalvin sehr oft handelt, als Erweisung des neuen Lebens und Zusammenfassung der christlichen Tugenden überhaupt.

So berechtigt man jene Betonung der Selbstverleugnung durch Kalvin wird finden müssen — denn sie entspricht wiederholten grundleglichen Forderungen Christi — so werden wir doch den freudigen Ton der getrosten Glaubenszuversicht und Freiheit gegenüber der Welt mit ihren Gütern wie Uebeln dabei vermissen, welcher für die Denkweise und Stimmung Luther's so charakteristisch ist. Es ist mehr eine negative als eine positive sittliche Stellung zur Welt, die sich hier geltend macht.

---

1) Inst. III, 3, 3. Diese Darstellung stimmt ganz mit der gewöhnlichen dogmat. Darstellung der luth. Kirche. Und K. bemerkt dazu: ac voces quidem istae, si modo recta constet interpretatio, vim poenitentiae satis commode exprimunt. Lobstein wird daher, durch Ritschl verleitet, im Irrthum sein, wenn er K.'s Lehre von der poenit. von der späteren Luther's und gewöhnlichen lutherischen unterscheidet und ihr überlegen glaubt. Allerdings theilt K. in seinem Genfer Katechismus (Niem. p. 139) die Lehre des Evang. in fides et poenitentia und versteht unter poenit. die displicentia odiumque peccati et amor justitiae, aber das ist nichts anderes, als das „tägliche Sterben und Auferstehen" in Luther's Hauptstück von der Taufe oder die poenitentia stantium bei den luth. Dogmatikern, aber nicht die Buße, welche der Uebergang zum Glauben ist.

2) Summa et praecipua virtus, qua tanquam fundamento aliae niti debent: die fides, cui spes est conjuncta, quam proxime humilitas sequitur.

Das zeigt sich auch in Kalvin's Urtheil über die irdischen Gemeinschaftskreise.

8. Denn jenes neue Leben hat sich nun zu bethätigen in den gottgeordneten Gemeinschaftskreisen des Hauses, des Staats, der Kirche. Es sind die bekannten neu gewonnenen Erkenntnisse der Reformation, welche Kalvin hier verwendet. Nur daß in seiner sittlichen Denkweise besonders im Gebiet der Geselligkeit u. s. w. uns ein viel strengerer und engerer Geist entgegentritt als in Luther's lebensfreudigerer Weltbeurtheilung. Zwar lehrt Kalvin nicht asketische Weltflucht, sondern Weltüberwindung[1], aber doch nur im Geist der Theokratie, welcher die Welt in unmittelbaren Dienst zur Kirche gestellt wissen will. Wir mögen uns wohl, sagt er[2], der liberalen wie der mechanischen Künste auf unsrer Wanderung durch diese Welt bedienen, allein immer doch nach dem himmlischen Reich trachtend. Aber wir werden darin nicht die voll entsprechende Würdigung des Weltlebens finden können. Es fehlt der Begriff des Berufs, welcher die himmlische Aufgabe in der irdischen erkennen lehrt. In Bezug auf das Gebiet der verschiedenen Vergnügungen ist Kalvin milder in der Theorie, in welcher er zwischen stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses und Schmerzes und epikureischer Genußvergötterung einen Mittelweg sucht, als in der Praxis. Hier kennt er keine solchen Vermittlungen, sondern handhabt er nur die Disziplin im rigoristischen Sinn, wie die Geschichte Genfs, das Leben Kalvin's und seine disziplinellen Verordnungen zeigen. Dieß erklärt sich nicht bloß aus der nöthigen Reaktion gegen die Sittenlosigkeit des Zeitalters, sondern aus jenem Grundgedanken der reformirten Ethik, welche die Herrschaft des Willens Gottes vor allem in der sozialen Ordnung des Lebens darstellen wollte, und darüber das schöpfungsmäßige Recht des natürlichen Weltlebens verkannte, während Luther alles auf das innere persönliche Verhältniß zu Gott stellte, welches die natürlichen Lebensordnungen in ihrer Art unangefochten ließ und in Freiheit in sie eingehen konnte.

Jener gesetzlichen und vorwiegend negativen Stellung zu dem Gebiet des natürlichen Lebens entsprach nun allerdings auch Kalvin's Persönlichkeit selbst. „Wie er für sich keiner Erholung bedurfte, wie für ihn das Leben in allen seinen Erscheinungen und Gebieten durch den an dem Dekalog orientirten Pflichtbezirk normirt und beherrscht

---

1) Lobstein S. 110.
2) Vgl. bei Lobstein S. 112.

war, so verkannte er auch bei den Andern das Recht der Erholung, welches sich in einer Sphäre bewegt, die nicht positiv durch den Pflichtbegriff bestimmt ist, sondern in der Tugendübung ihren Maßstab und ihr Gesetz hat.“[1]

9. Auf dem Gebiete des staatlichen Lebens geht Kalvin im Widerstandsrecht der Unterthanen gegen pflichtwidrig handelnde Fürsten entschieden über Luther hinaus, und die Geschichte der reformirten Kirchen hat dazu mannigfache Belege geliefert.[2] Es ist eine von Luther und der deutschen Denkweise überhaupt verschiedene Grundstimmung; und unverkennbar herrscht hier von vornherein gegenüber der weltlichen Herrschaft Mißtrauen und Gegensatz vor, wie dieß deutscher Denkweise an sich fern liegt. Nicht minder geht er über Luther und seinen Begriff von den Grenzen des Berufs hinaus, wenn er den Fürsten als den Hütern der 1. Tafel auch das Recht und die Pflicht zuspricht, die wahre Religion, das Evangelium in ein unwissendes oder widerstrebendes Land mit Gewalt einzuführen; denn es heißt nicht umsonst: „nöthigt sie hereinzukommen“.[3] Und dieser Grundsatz bestimmt noch heute die Verfahrungsweise auf jener Seite, während man lutherischerseits dem die Frage nach dem Beruf entgegenhält. Aber es ist, auch abgesehen davon, leicht zu erkennen, wie zweischneidig jener Grundsatz ist. Damit hängt auch Kalvin's Ansicht über das Recht der Ketzerstrafe zusammen; eine Folge der alttestamentlich theokratischen Denkweise und ein Analogon der römischen Theorie und Praxis. Von der gleichen theokratischen Denkweise sind auch Kalvin's Sätze über die Kirche und Kirchenzucht bedingt.

10. Die christliche Vollkommenheit endlich, welche das Ziel des neuen Lebens bildet, besteht entsprechend der maßgebenden Stellung, welche der Dekalog bei Kalvin einnimmt, in der Erfüllung seiner Gebote, ist also wesentlich gesetzlich gefaßt. Deßhalb hebt auch Kalvin, im Gegensatz zur Ansicht der Libertiner von der Möglichkeit einer wirklichen Vollkommenheit auf Erden, mit Vorliebe die Seite des Abstands von Gott hervor. Auf der andern Seite lehnt er das mönchische

1) Lobstein S. 114.

2) Si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti (quales olim erant qui Lacedaemoniis regibus oppositi erant ephori etc.), adeo illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem, quia populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt. Inst. IV, 20, 31.

3) Lobstein S. 120.

Vollkommenheitsideal der römischen Kirche ab und betont im Gegensatz dazu das berufsmäßige Handeln. Denn in diesem vielmehr ist jene Vollkommenheit zu verwirklichen, so daß das nach Gottes Willen geführte Leben als ein Gottesdienst anzusehen ist, ohne welchen der andere Gottesdienst keinen Werth hat. Hier ist die Uebereinstimmung mit den reformatorischen Grundgedanken Luthers offenbar.

Ueberhaupt ist die Grundlage der Luther'schen sittlichen Grundanschauungen allenthalben ersichtlich. Nur daß sie hier durch die theokratische Denkweise, welche im Sinn alttestamentlicher Gesetzlichkeit und rigoristischer Weltbeurtheilung das Volk Gottes darstellen will, modifizirt, nicht wie dort im Geiste des freien Sohnes im Hause des Vaters gehalten sind.

Dieses Gepräge tragen auch die ethischen Anschauungen der Bekenntnisse an sich, die unter Kalvin's Einflusse stehen.

§ 8. Die reformirte Ethik in der Zeit der Grundlegung. 3. Die reformirten Bekenntnisse.

1. In den ältern Zwingli'schen Bekenntnissen tritt, soweit sie überhaupt auf Fragen der christlichen Moral eingehen, im Unterschied von den Zwinglischen Privatschriften, das Eigenthümliche kaum hervor. Es sind mehr nur die allgemein reformatorischen und antirömischen Sätze, die uns begegnen. So, wenn das Recht der Ehe vertreten[1], oder der Glaube allein als die Quelle alles guten und gottwohlgefälligen Werks bezeichnet wird[2]; nur daß das Werk des Glaubens in einer Ausschließlichkeit an das Gesetz gebunden wird, welche die von der lutherischen verschiedene Stellung, welche das Gesetz hier einnimmt, wohl durchscheinen läßt[3]; wenn auch wieder der enge Zusammenhang der Werke mit dem Glauben[4] in einer Weise betont wird, die als Reminiscenz der bekannten Aeußerungen Luther's erscheint. Wie sich diese Bekenntnisse nun gegen die römischen Irrthümer

---

1) In den 67 Schlußsätzen Zwingli's 1523 Art. 28. In den Berner Thesen Satz 9.

2) Zw. expositio fidei: fides et opp.: fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus ipsum gratum est Deo; si desit, perfidiosum est quidquid fit et subinde non tantum ingratum sed etiam abominabile Deo (Niem. p. 57, 99).

3) A. a. O. 100.

4) p. 59, 108: ubicunque ergo vera fides est, ibi et opus est, non minus quam ubi ignis isthic et calor est.

wenden, so auch gegen die der Wiedertäufer und ihr unbedingtes Verbot des Eides und des obrigkeitlichen Amts für die Christen.[1]

2. Charakteristischer tritt das eigenthümlich Reformirte in den kalvinischen Bekenntnissen hervor. So schon in der Ordnung, vermöge deren der Genfer Katechismus auf das Lehrstück de fide das andere de lege als der Regel für das Christenleben des Glaubens und der poenitentia, d. i. der negativen und positiven Seite der Heiligung[2] folgen läßt. Das entspricht nur dem Gedanken, daß das Christenleben nach diesen beiden Seiten „aus der Furcht Gottes hervorgeht" und wesentlich in der Selbstverleugnung und Tödtung des Fleisches besteht, um uns auf diesem Wege dazu zu führen, daß wir uns vom Geiste Gottes regieren lassen und alle unsre Handlungen in den Gehorsam des Willens Gottes stellen.[3] Es ist jene vorwiegend negative und gesetzliche Fassung des Christenlebens, die uns hier wieder begegnet. Dadurch vermittelt sich auch das Verhältniß der Prädestination zur sittlichen Anstrengung. Der Consensus Genevensis, dessen eingehende Ausführungen wesentlich der Rechtfertigung und Sicherstellung dieses fundamentalen Dogmas gewidmet sind, geht auf jene Frage ausdrücklich ein.[4] Die betreffenden apostolischen Ermahnungen haben nach ihm eben die Erwählung zur Voraussetzung und folgern daraus unsere Pflicht, das Fleisch in Schranken zu halten[5] und uns mit den nöthigen Waffen in dem steten Kampfe, in welchem wir stehen müssen, zu rüsten.[6] Doch merkt man der Begründung immerhin etwas Mühseliges ab. Der Geist der Kindschaft — führt die Conf. Scoticana I aus — wirkt in uns den Kampf von Geist und Fleisch, der das unterscheidende Kennzeichen der Kinder Gottes ist, und die herzliche Betrübniß bei Versuchung und Fall.[7] Welches aber die guten Werke sind, lehrt das Gesetz mit seiner Doppelforderung der Ehre Gottes und des Dienstes des Nächsten.[8] Daß unter den Werken der 2. Tafel auch tyrannidem reprimere mit aufgeführt wird, werden wir

1) Basil. prior conf. 33 u. 34 (Niem. p. 103 f.).
2) Vgl. Cat. Gen. Niem. p. 139 f.
3) Quid est poenitentia? Displicentia odiumque peccati et amor justitiae, ex Dei timore profecta, quae nos ad abnegationem usque nostri, carnisque mortificationem adducant, ut spiritu Dei regendos nos tradamus, ac omnes vitae nostrae actiones ad divinae voluntatis obsequium comparemus l. c. p. 139.
4) Niem. p. 274.
5) Nusquam nobis timorem injicit qui fiduciam in gratuito Dei amore fundatam excutiat, sed in talibus stimulis pungendo carnis nostrae pigritiem corrigat. l. c.
6) l. c. p. 289. 7) Niem. p. 347. 8) l. c.

als charakteriſtiſch reformirt bezeichnen müſſen, während es auf lutheriſchem Boden ſo nicht vorkommen könnte. Indem nun aber die einzelnen Forderungen Gottes im Geſetz als Norm der Beurtheilung angelegt werden, ſo iſt freilich das Reſultat, daß das Geſetz zwar vollkommen iſt, der Menſch aber unvollkommen, ſo daß wir Chriſti Gerechtigkeit und Genugthuung als complementum legis ergreifen müſſen, um vom Fluch des Geſetzes frei zu ſein.[1] Ueber dieſer negativen Betrachtung kommt die poſitive Faſſung der chriſtlichen „Vollkommenheit" nicht zu ihrem Recht und zur Anerkennung. Die Conf. Belg. bringt nur dieſelben Gedanken. Und wenn der Heidelberger Katechismus, wie bekannt, das Geſetz im 3. Theil „von der Dankbarkeit" abhandelt, ſo bewegt er ſich damit, ſo ächt evangeliſch der Geſichtspunkt der Dankbarkeit iſt, doch ebenfalls nur auf der herkömmlichen Bahn; während die Conf. Helv. posterior ſich innerhalb der gemeinſamen evangeliſchen Erkenntniſſe hält, auch in ihren Artikeln über die Ehe und das häusliche Leben und — gegen die Anabaptiſten — über die Obrigkeit und die Stellung des Chriſten dazu. Hiemit ſtimmen auch die engliſchen Bekenntniſſe überein, wie die 42 Artikel Eduard's VI. und die 39 Artikel der anglikaniſchen Kirche in ihrer Polemik gegen die Anabaptiſten in den Fragen der Obrigkeit, des Privatbeſitzes und des Eides.[2] Das Anhaltiſche Bekenntniß erneuert in ſeinen Artikeln über die guten Werke (4), über den Unterſchied von Geſetz und Evangelium (5), über den dreifachen Brauch des Geſetzes (6), ebenſo wie die übrigen Bekenntniſſe, ſoweit ſie überhaupt auf dieſe Fragen eingehen, nur die bekannten Sätze, wie dieſe auch bereits in der Tetrapolitana von 1530, nur mit ſcharfer Wendung gegen die römiſche Kirche und Praxis, ausgeführt worden waren.

Wir ſehen, es ſind die von Luther mit der Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit gewonnenen neuen ſittlichen Erkenntniſſe vom Glauben als der Wurzel der Sittlichkeit, von der innerlichen Natur derſelben, von der Freiheit der Welt gegenüber, welche hiemit gegeben iſt, und von der maßgebenden Bedeutung des Berufs für die Führung des irdiſchen Lebens und für die Begriffsbeſtimmung der ſittlichen Vollkommenheit, welche auch hier überall zu Grunde liegen, nur beſonders im entſchieden kalviniſchen Kreis mehr oder minder durchkreuzt durch Gedankenreihen, welche der ſittlichen Denkweiſe eine abweichende

1) l. c. p. 348.
2) Niem. p. 599 f. 610 f.

Richtung und dem Leben das widersprechende Gepräge alttestamentlicher Theokratie geben, worin die Berührungen mit dem abgewiesenen römischen Gegensatz und die Keime späterer Abirrungen lagen.

§ 9. Die Ethik der lutherischen Theologie im 16. Jahrhundert.

Pelt, Die christl. Ethik in der luth. Kirche vor Calixt u. die Trennung der Moral v. d. Dogmatik durch denselben. Stud. u. Krit. 1848, 2 S. 271—319. Schwarz, Thom. Venatorius u. die ersten Anfänge der protest. Ethik im Zus.hang mit der Rechtf.lehre. Stud. u. Krit. 1850, 1 S. 79—142. Ders., Melanchth. u. s. Schüler als Ethiker. A. a. O. 1853, 1 S. 7—45.

Die beiden unterschiedenen Strömungen evangelischer Ethik setzten sich in der Theologie der beiden Kirchen fort. In der lutherischen Kirche war es vor Allem der Vorgang Melanchthon's, welcher Nachfolge fand sowohl in der Aufnahme des ethischen Stoffs in das Schema der Dogmatik, als auch in der gesonderten Behandlung der Tugend- und Pflichtenlehre, wobei das Melanchthonische Ideal des Gemeinschafts- und des Geisteslebens in mehr oder minder näherer Verbindung der philosophischen und der theologischen Ethik nachwirkte.

1. Die Kommentare zu Melanchthon's Locis. Es ist die herrschende Ansicht, daß die Ethik in der reformirten Theologie und Kirche eine viel frühere und umfassendere Bearbeitung erfahren habe, als in der lutherischen. Das ist aber doch nur unter sehr wesentlichen Einschränkungen richtig. Ein solches System der theologischen Ethik wie Daneau's Werk hat die lutherische Theologie des 16. Jahrhunderts allerdings nicht erzeugt. Aber an Bearbeitungen der Ethik fehlt es dieser doch nicht, sowohl im Zusammenhang mit der Dogmatik, als auch in selbständigen Arbeiten; beides im Anschluß an Melanchthon's Vorgang.

Im Zusammenhang mit der Dogmatik ist der ethische Stoff behandelt in den beiden Kommentaren zu Melanchthon's Locis: von Chemnitz, herausg. v. Polyk. Leyser 1591 u. ö.[1] und von Victorin Strigel, herausg. v. Christoph Pezel, 2 Bde. 4. 1591. 92. Beide folgen dem Gange Mel.'s, bringen also auch an den betreffenden Orten den entsprechenden ethischen Stoff, nur daß Chemnitz die Materie viel eingehender und gründlicher behandelt als Strigel.

1) Im Folgenden ist die Ausgabe Frkf. u. Witth. 1653 Fol. gemeint.

So wird bei der Lehre vom Gesetz, nämlich dem Moralgesetz, der Unterschied zwischen dem menschlichen Gesetz der Handlungen und dem göttlichen der Gesinnung, die wesentliche Uebereinstimmung des anerschaffenen, aber durch die Sünde verdunkelten mit dem Dekalog[1] und der sog. dreifache Brauch des Gesetzes behandelt. Mit Bedacht erinnert Chemnitz in dem Abschnitt über die Abrogation des alttest. Gesetzes daran, daß die Aufhebung nicht bloß des Fluchs, sondern auch des Zwangs des Gesetzes nur von den Gläubigen gelte, die in Christo Jesu seien und vom heil. Geist regiert werden, während an sich das Gesetz stets, auch in der Kirche gültig sei, aeterna ac immota regula justitiae in Deo.[2] Es ist leicht zu erkennen, in welchem Gegensatz das gesagt, und durch welche Rücksichten es veranlaßt ist. Im Gegensatz aber zur römischen Lehre von der wirklichen Sünde wird die innerliche Meinung des Dekalogs betont: denn seine Gebote sind „synekdochisch“, d. h. so gemeint, daß sie die Gesinnung einschließen.[3]

Der Dekalog gibt Anlaß, wie es Melanchthon gethan, bei den einzelnen Geboten die entsprechenden ethischen Fragen zu behandeln. So beim 1. Gebot die Tugenden, die darin enthalten sind[4], mit ihren Gegensätzen; beim 2. auch die Frage des Eids und der Magie; beim 3. wird die Frage der Aufhebung des Sabbaths in reformatorischem Geiste erörtert. Bei dieser Gelegenheit handeln Strigel wie Chemnitz von den Pflichten der Lehrer wie der Hörer in den Kirchen. Beim Uebergang zur 2. Tafel hebt Chemnitz die Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft gegenüber dem einsiedlerischen und mönchischen Leben hervor, welches der irdischen Mühen u. s. w. sich entschlägt und darin eine höhere Vollkommenheit zu besitzen glaubt.[5] Das Weitere ist nur Ausführung der Vorlage Melanchthon's. Ebenso enthalten die Abschnitte de lege naturae, d. i. über die Uebereinstimmung des angebornen natürlichen Gesetzes mit dem Dekalog und de usu legis bei Chemnitz nur kurze Wiederholungen des von Mel. Gegebenen, während Strigel eine ausführlichere Erklärung des Melanchthon'schen Textes nachbringt (p. 83—157), ohne Neues zu geben.

Der Abschnitt Mel.'s über den Unterschied der praecepta und consilia aber veranlaßt Strigel, noch mehr Chemnitz zu eingehenden Erörterungen über diese Grundfrage der römischen Moral. Von Interesse ist, daß beide[6] richtig den Unterschied der stoischen Moral zwischen κατόρθωμα perfectum (= consilia) und καθῆκον medium (= praeceptum) zum Vergleich herbeiziehen.

1) Vgl. auch Strigel II, 14 ff.
2) Chemnitz II, 17.
3) Chemnitz l. c. II, 22.
4) Strigel zählt II, 30 die sieben: wahre Gotteserkenntniß, Glaube, Liebe, Hoffnung, Gottesfurcht, Demuth, Geduld.
5) l. c. II, 57 f.
6) Chemnitz II, 106; Strigel II, 158. Chemnitz verweist, den stoischen Einfluß zu belegen, auf Klemens' Alex. Lehre von der ἀπάθεια als der Vollkommenheit und auf Ambrosius' Schrift de officiis.

Sowohl in der allgemeinen Erörterung[1], als in der Besprechung der drei aus der Gesammtzahl herausgehobenen Räthe de vindicta, de paupertate, de castitate[2] zeigt Chemnitz ebenso viel Gründlichkeit, wie ächt evangelisches Urtheil. Man erkennt hier den bewährten Gegner der Jesuiten und Kritiker des Tridentiner Konzils. Die erste Erörterung de vindicta geht aus von den bekannten Worten Christi in der Bergpredigt und stellt ihr richtiges Verständniß nach Luther im Gegensatz zur römischen Mißdeutung zurecht durch die Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Berufspflicht und der persönlichen Stellung, oder auch der Stellung der Kirche.[3] Daraus folgt dann, wie auch der Träger der Obrigkeit durch falsche Herzensstellung gegen Christi Wort sündigen könne, während er äußerlich mit der Strafe seinem Beruf genügt.[4] Das führt auf die Frage des Kriegs und der Kriegsführung[5]; wie auf die Frage des Rechtsuchens bei Gericht — wo denn auch die Unsicherheit der alten Kirche von der sicheren evangelischen Erkenntniß aus zurechtgestellt wird.[6] Hier kommt der große Fortschritt zu Tage, welchen das sittliche Bewußtsein der Christenheit dem durch Luther gewonnenen Verständniß verdankt.

Zu noch ausführlicheren Erörterungen bot das 2. Thema, de paupertate, Gelegenheit. Denn hier hatte sich durch das mönchische Vollkommenheitsideal ein ganzes Nest von Irrthümern angesammelt. Mit großer Gründlichkeit geht Chemnitz auf die einzelnen Punkte geschichtlich und sachlich ein. Besprechungen der Fragen des Almosens, der Kontrakte, des Zinses schließen sich daran. In Betreff des ersteren vertritt Chemnitz die evangelische Beurtheilung gegenüber dem römischen Urtheil, in Betreff des zweiten die evangelische Berechtigung gegenüber einer falsch geistlichen Verneinung; das dritte führt zu einer sehr eingehenden Erörterung; man sieht, daß die Frage ihn sehr beschäftigt hat; er kann sich dem Gewicht der Erwägung nicht entziehen, daß besondere Entschädigung für ein geliehenes Kapital, durch dessen Verwendung Gewinn erzielt werde, unter den Gesichtspunkt eines statthaften Kontraktes falle; aber er zieht sich auf den Satz als das firmum et solidum fundamentum zurück, daß die Schrift alles Zinsnehmen schlechthin verbiete.[7] Nur in gezwungener Weise sucht er sich zuletzt mit den Nothwendigkeiten des Verkehrslebens abzufinden.

Auf sichererem Boden bewegt er sich bei dem 3. Thema, de castitate, speziell auch in der Ehe. Es ist von Interesse, die Verschiedenheit in der Behandlung hier von der der römischen Ethiker zu beobachten. Während bei diesen die speziellsten Fragen mit widerwärtiger Genauigkeit erörtert werden, begnügt sich Chemnitz, die allgemeinen Gesichtspunkte anzugeben, die Gewissen der Ehegatten nicht unnöthig zu verstricken, im Uebrigen das Verhalten im Einzelnen ihrem eigenen, richtig berathenen sittlichen Gefühl zu überlassen.[8] Viel aus-

1) Chemnitz II, 102. 113.

2) Chemnitz de vindicta II, 115—133; de paupertate II, 134—170; de castitate II, 172—200.

3) Quando ecclesia destituitur defensione magistratus, tunc traditur illa consolatio: mea est ultio et ego retribuam. Chemnitz II, 117.

4) l. c. 118. 5) l. c. 118 ff. 6) p. 123 ff.

7) p. 165: In genere et simpliciter damnat usuram et omnem superabundantiam quae in mutuo ultra sortem exigitur.

8) De quibus igitur non exstat mandatum vel prohibitio Dei, inde dispu-

führlicher ist er bei der Frage über den Cölibat und was damit zusammenhängt. Denn hier waren viele Irrungen, die durch die römische Lehre und Praxis entstanden waren, zurechtzustellen und die Freiheit der Christen zu wahren gegenüber dem Zwang der Gelübde.

Strigel bespricht zuerst kurz die zwölf Räthe nach der gewöhnlichen Zählung, um dann bei jenen drei etwas länger zu verweilen und hierauf nach seiner Gewohnheit auf seine eigene Darstellung eine Erklärung des Melanchthonischen Textes folgen zu lassen (p. 159—216).

Nach dem sehr eingehenden Abschnitt de justificatione folgt der weitere de bonis operibus, bei beiden nach dem oben mehrfach erwähnten Melanchthonischen Schema der fünf Fragen quae opera sint facienda u. s. w. geordnet. Es sind im Wesentlichen die von Mel. her bekannten Gedanken, die ausgeführt werden, besonders — da wir von Strigel bei seiner wesentlichen Uebereinstimmung absehen können — bei Chemnitz mit der sorgsamen Erwägung der verschiedenen in Betracht kommenden Gesichtspunkte, wie sie ihm eigen ist. Dieß gilt auch von seiner Abhandlung über die Nothwendigkeit der guten Werke der Wiedergebornen, welche der Herausgeber seiner Loci hier eingefügt hat (III, 27—63). Sowol die Entschiedenheit, mit welcher Chemnitz die evangelische Grundlehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben wahrt, als die Besonnenheit, mit der er die praktischen Erwägungen zu ihrem Rechte kommen läßt, offenbaren sich hier aufs schönste. Die Melanchthon'sche Besprechung der Argumente der Gegner bedurfte darnach keinen besonders ausführlichen Kommentar mehr.

Auch der Abschnitt de discrimine peccati mortalis et venialis führt nur die gegebene Vorlage genauer aus. Der Unterschied liegt nicht in den Sünden selbst, ihrer Größe oder Kleinheit od. dgl. — dieser Irrthum ist bei den Römischen die Quelle ihrer steten und doch stets unsicheren Kasuistik — sondern in den Personen. Das ist der vorderste und entscheidende evangelische Gesichtspunkt, welchen Chemnitz geltend macht.[1] Bei den Personen aber ist entscheidend die Verleugnung der poenitentia, ubi enim non est poenitentia, ibi nec fides nec gratia. Der innere Prozeß aber wird an Jak. 1, 14. 15 deutlich gemacht. Todsünde also findet nach luth. Erkenntniß statt: quando poenitentia amittitur et fides excutitur.[2] Im Gegensatz dazu wird dann der Begriff der pecc. ven. bestimmt und die Ablehnung der scholastischen Lehre, wonach darunter geringfügige Uebertretungen zu verstehen seien, die der poenitentia nicht bedürfen, sondern per se sint venia dignae et indignae ob quas Deus irascatur[3], eingehend begründet.[4]

Das Kapitel über die Kirche[5] führt Chemnitz zu ethisch wichtigen Erörterungen über den kirchlichen Beruf u. dgl. im Gegensatz einerseits zu den römischen Behauptungen, andererseits zu schwärmerischen und fanatischen Meinungen, welche kirchliche Ordnung und bestimmten Beruf mißachten. Die

---

tando non sunt fabricandi laquei conscientiarum. Ex his vero fundamentis pii conjuges conscientiam suam possunt instituere de illo Petri κατὰ γνῶσιν, ne impediantur orationes. Sed satis est.

1) III, 100. 2) p. 101 f. 3) p. 103.
4) p. 105 f. 5) p. 106 ff.

lutherische Grundanschauung vom Zusammenwirken von christlicher Obrigkeit, kirchlichem Lehramt und Gemeinde kommt hier zu entsprechendem Ausdruck.[1]

Der Abschnitt über die Ehe[2] aber, den schon Mel. mit eingehender Gründlichkeit und wiederholt behandelt hatte, gab Anlaß, auch eine Reihe äußerer, halb rechtlicher Fragen, wie über die — verbotenen — Verwandtschaftsgrade, zu erörtern.

Dieser Ueberblick zeigt eine sehr umfassende Berücksichtigung des ethischen Stoffs in der lutherischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts. Und diesem Vorgang folgte auch die spätere Dogmatik.

2. Zu solchen Berücksichtigungen der Ethik im Rahmen der Dogmatik innerhalb der lutherischen Kirche kommen nun noch selbständige Bearbeitungen der Ethik unter dem Gesichtspunkt der Tugend- oder der Pflichtenlehre. Der Zeit nach der erste Ethiker der erneuerten Kirche überhaupt ist der Nürnberger Pfarrer Thomas Venatorius, der sein Buch de virtute christiana ll. III. Norimb. 1529 besonders auf die Aufforderung des bekannten Lazarus Spengler schrieb, und sich wohl bewußt ist, einen neuen Versuch zu machen. Die Anregungen Luther's sind deutlich erkennbar, aber auch noch die Zusammenhänge mit der Tradition. Den Satz, den er an die Spitze stellt: virtus christianorum fides (I, 1) führt er so aus, daß er darin das Neue der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens aufzeigt; außer Christo ist nur Finsterniß, Tod, Sünde. Im Glauben also besteht die Philosophie des Christen.[3] So ist ihm die fides das Prinzip der Ethik. Es ist nicht sowohl die Rechtfertigung, als vielmehr der Glaube als neues Leben: voco autem summam philosophiae Christi virtutem fidei h. e. fidem quae operatur per dilectionem. Das ist ein spezifisch neues Prinzip[4], ein allgemeines wie einheitliches[5] Prinzip, und die siegreiche Macht im Kampf des Lebens.[6] Diese christliche Tugend aber ist thätig, dienstwillig (officiosa) und bewährt sich in der bonitas; denn wie Gott in Christo uns geliebt hat, so lieben wir unsrerseits den Nächsten.[7] Ihre Kraft schöpft sie vor allem aus dem Gebet — und so veranlaßt dieß, in eingehender Weise[8] vom Gebet und seiner Stellung und Bedeutung im Christenleben zu handeln. Diese Moral der virtus christiana überragt weit alle philosophische Moral eines Aristoteles und Plato oder

1) p. 123. 2) p. 187 ff.
3) I, 3: proprium philosophiae christianae credere.
4) I, 4: Quidam impellentis sp. scti impetus ad recte sentiendum primum de Deo ipso deinde et ad recte agendum cum proximo.
5) I, 5. 6) I, 6.
7) I, 7. 8) I, 8 fol. 18—30.

die berühmten Gesetzgebungen des Alterthums, ja auch das Gesetz Mosis, das Niemanden zur Vollkommenheit gebracht hat.[1]

Diese Gegenstellung zum Gesetz gibt denn Anlaß, diesen neuen christlichen Stand der Gnade und der Freiheit abzugrenzen gegen den Mißbrauch derselben in der falschen Freiheit. Venatorius thut es, indem er daran erinnert, daß wir nur erst die Erstlinge wie des Geistes so der Freiheit haben[2], und daß es eine officiosa libertas ist, die das Fleisch im Zaume und sich in den richtigen Grenzen hält und die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe sieht.[3] Das Bewußtsein der Gnade Gottes, die uns in Christo Alles schenkt, führt vor allem zur Liebe gegen Gott, das unendliche Gut, um seiner selbst willen, est namque suis donis dignior ipse Deus, und nicht um des Lohnes willen, wenn auch dieser nicht ausbleibt — eine Liebe, welche nothwendig im Gefolge von Glaube und Hoffnung ist.[4] In solcher auf dem Glauben ruhenden Gemeinschaft mit Gott werden die Freunde Gottes alles Irdische und Gegenwärtige, irdischen Verlust u. dgl. leicht gering achten und von der Begierde darnach frei sein.[5] Das führt dazu, von der Gütergemeinschaft zu handeln im Gegensatz sowohl zum Geiz als zum Zerrbild der evangelischen Wahrheit, wie es der Bauernaufstand lieferte; vielmehr im christlichen Sinn gegenseitiger Theilnahme und Unterstützung, denn die Liebe sucht nicht das Ihre.[6] Aber von dieser Gesinnung und von Christo und den Christen überhaupt will die Welt nichts wissen; auf diese Erfahrung müssen die Christen gefaßt sein und sich dadurch nicht irre machen lassen[7], sollen sich aber andrerseits auch durch die Gottlosigkeit, die den Schein der Gottseligkeit — er meint die römische Kirche mit ihrer alttest. Aeußerlichkeit — annimmt, nicht irre machen lassen.[8]

Indem er sich nun zur Darstellung der konkreten Tugendlehre wendet, handelt er zuerst von der rectitudo virtutis christianae erga Deum hominesque. Wenn er diese als justitia bezeichnet, als Rechtverhalten derer, die durch den Glauben gerechtfertigt sind[9], so meint er die justitia hier in jenem weiteren Sinn, in welchem auch Aristoteles hiemit die Sittlichkeit überhaupt bezeichnet, oder, wie er bemerkt, Cicero im 1. Buch seiner Offizien das stoische κατόρθωμα mit perfectum officium oder rectum wiedergibt. Das ist der Melanchthonische Gedanke, daß das antike Ideal im Christen Wirklichkeit wird, und zwar in der Liebe, wie sie Paulus 1 Kor. 13 schildert.[10] Zu dieser rectitudo gehört nun auch das honestum et decorum der Christen.[11] Die Definition, welche Venatorius in Worten, die an Cicero erinnern, davon gibt[12], beschreibt das καλοκἀγαθόν nach Inhalt und Erscheinung; denn wir sollen auch gegen die äußere Darstellung nicht nach Weise der Stoiker gleichgültig sein.[13] Wenn er von hier aus zur Besprechung der christlichen Barmherzigkeit übergeht, so wird das

1) I, 9 fol. 31—34. 2) I, 10 fol. 37b. 3) fol. 38. 39.
4) I, 11. 5) I, 12. 6) I, 13 fol. 43—53. 7) I, 14 fol. 54. 57.
8) Fol. 15. 9) I, 16 fol. 59a. 10) Fol. 60a. 11) I, 17.
12) Rectum dixere theologi, quod neque ad dexteram neque ad sinistram vergit unquam. Honestum autem intelligunt, quod prorsus omnem turpitudinem effugit; decorum vero quod per universum sive recti sive honesti corpus diffunditur. Fol. 61a.
13) Fol. 68b.

durch das Thema der Gerechtigkeit veranlaßt sein. Unter der Barmherzigkeit aber ist nicht ein weichliches, nur leidentliches Gefühl zu verstehn, sondern das durch das Elend des Nächsten in unsrer Seele hervorgerufene Mitgefühl, welches ebenso eine passive Seite hat[1], als auch eine thätige in rechtzeitiger Hülfeleistung.

Von da wendet sich Venatorius zu den vier principia honesti, d. i. den bekannten vier Kardinaltugenden.[2] Im Anschluß an die antike Ethik nennt er zuerst die prudentia als die scientia qua, quid agendum sit et quid non, dijudicamus, wie sie besonders den Regenten und überhaupt denen, die im öffentlichen Wesen stehen, nöthig ist, auf die Gesetze, Unterricht und gute Sitten der Jugend u. s. w. hält und von Gott stammt. Sodann[3] die Gerechtigkeit im Sinne der vergeltenden Gerechtigkeit, ohne Ansehn der Person, ohne Privataffekte und verbunden mit der aequitas. Thöricht aber ist es — das geht gegen den wiedertäuferischen Irrthum —, die Christen von diesem Gebiete ausschließen zu wollen[4], da doch Obrigkeit u. dgl. eine Gabe und Dienst Gottes ist; vielmehr sind die Christen vor allen dazu geschickt. Die Tapferkeit[5] aber zeigt sich vor allem in der Bewahrung und Vertretung der Gerechtigkeit[6], und bewährt sich im Widerstand gegen den alten Feind der Menschen. So sind denn die Apostel und besonders Paulus leuchtende Muster dieser Tapferkeit unter allen Widerwärtigkeiten u. s. w., und so sollen denn auch die Christen hierin ihnen nachfolgen. Ohne die temperantia[7] aber können auch die anderen Tugenden nicht bestehn, und mit Recht hat Cicero verecundia, modestia, ordo, constantia, ornatus dazu gerechnet, und nicht bloß die Alten haben das Maßhalten hochgestellt („est modus in rebus" u. s. w.), sondern auch Paulus das σωφρονεῖν ꝛc. gefordert.[8] Hat ja doch auch die Ueberschreitung der von Gott gezogenen Schranke durch die Erstgeschaffenen allem Uebel auf Erden das Thor geöffnet. Und so ist auch zu allen Zeiten und auch jetzt Unmäßigkeit die Quelle der schlimmsten Uebel, und Christus und seine Apostel haben mit Ernst davor gewarnt und zur Mäßigung ermahnt.[9]

In dieser Erörterung war der Verf. wiederholt auf die antike Moral, ihre Lehren und Beispiele zurückgegangen und hatte nur eben im Christenthum die Quelle der wahren Erfüllung aufgezeigt — nach Melanchthon's Vorgang. Damit endigt das 1. Buch. Es ist keine vollständige und auch nicht eine streng systematisch gearbeitete Ethik, aber immerhin ein sehr ehrenwerther Vorgang. Mit der Geltendmachung des neuen evangelischen Glaubensprinzips (Luther's) verbindet sich zugleich das Bestreben im Sinne Melanchthon's, dieses Neue mit dem Alten, das Evangelium mit der antiken Welt und der allgemeinen Bildung zu verknüpfen, und mit dem Ernst christlicher

1) Quid est enim misericordia (quod ad partes passionis) quam quaedam humanae benevolentiae a se ipsa ad proximum ob miseriam transitio?

2) I, 19 ff. fol. 66b ff. 3) I, 20 fol. 69b ff. 4) Fol. 74 ff.

5) I, 21 fol. 77 ff.

6) Denn fortitudo est constantia animi adversus omne illud quod injustitia nominatur.

7) I, 22. 8) Fol. 83. 9) Fol. 86.

Gesinnung zugleich maßvolles Urtheil und Sinn für die Interessen des öffentlichen Lebens zu vereinigen.

Die beiden folgenden Bücher enthalten wenig Ethisches, verhalten sich vielmehr zum ersten in ihrer Weise ähnlich, wie des Klemens Stromata zum Pädagogen.

Das 2. Buch gibt vornehmlich eine Auseinandersetzung mit der Philosophie und ihren Widersprüchen, Irrthümern und Thorheiten. Das Schiff des Lebens — mit diesem Bilde beginnt er — steuert nun hinaus in das weite Meer und seine Gefahren. Da beginnt denn Venatorius mit dem Gesang gleichsam eines nautarum κέλευσμα, mutuo nos consolantes, in einer längeren Ode — wie Klemens seinen Pädagogen mit dem Hymnus an den Logos geschlossen „Adsis tot miseris cladibus impiger, Adsis perpetuo scilicet aureae Aetatis memor et da Littus visere patrium": mit dieser Strophe endigt sie. Und so ist auch das Folgende reich an poetischen Zitaten aus der antiken Literatur, nach Melanchthonischer Gewohnheit. Der Inhalt ist sehr mannigfaltig: über den Ursprung der Welt, die Gotteserkenntniß, die Lenkung der irdischen Dinge u. s. w.: Fragen prinzipieller Art, welche als Voraussetzungen der sittlichen Denkweise betrachtet werden können, immer unter dem Gesichtspunkt, daß in dem allen die h. Schrift die Wahrheit enthält, und ab und zu zur Ethik zurücklenkend. Denn die vita beata besteht in der aus dem Glauben stammenden Erkenntniß Gottes und Christi.[1] Der Weg der Wanderung zu diesem Ziel aber für die Christen ist das Leben in guten Werken[2]: nicht um durch ihr Verhalten erst ihr Verhältniß zu Gott herzustellen, sondern um ihr durch Gott hergestelltes Verhältniß in ihrem Verhalten zu bewähren und beweisen. Damit ist der evangelische Gegensatz zu allem falschen Werkwesen, vornehmlich der römischen Kirche, klar und bestimmt ausgesprochen.

Das 3. Buch beginnt wieder mit dem prinzipiellen Ausgangspunkt des Ganzen, dem Glauben, der durch die Liebe thätig ist, als einer Wirkung Gottes in uns, gewirkt durch die Erkenntniß und Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit, vermittelst des Wortes Gottes als des alleinigen Lichtes auf unsrem Wege. Fides, spes, caritas[3] führen uns zum Ziel der Anschauung Gottes; im Glauben reinigen wir unsere Seelen, in der Hoffnung halten wir aus, die Liebe aber einigt uns mit Gott.[4] Hier klingen uns die Gedanken der Mystik entgegen, aber einer gesunderen, welche der Zukunft zuweist, was die enthusiastische schon für die Gegenwart vorausnimmt. Wohl erhebt sich[5] die Seele jetzt schon

1) II, 19.

2) Non ut per ea justificentur, sed ut per haec justificationem suam aperiant. II, 20.

3) III, 6.

4) In hac vita si anima fidem et spem futurorum bonorum conceperit, beata quidem dicenda est, sed spe duntaxat, at vero post hanc vitam, anima, ubi omnia jam videt, omnia possidet, se totam per caritatem colligit in Deum, nihil amplius habens, quo se intendat, sed secura jam in Deo tanquam in summo et solo bono quiescit, quod et ipsum finis est virtutis christianae. Fol. 164b.

5) III, 7.

in der contemplatio zu Gott, dem höchsten Gut, „unser Wandel ist im Himmel“ und „Gott ist nahe denen, die ihn mit Ernst suchen“, er gibt sich jetzt schon der Seele dar mit seiner Süßigkeit und erweckt in ihr immer neues Verlangen nach ihm; und es führt wohl auch der Bräutigam Christus die gläubige Braut in die Weinbergshütte, so daß wir trunken von der Süßigkeit und Freudigkeit des Geistes zuversichtlich rufen: Wer wird uns trennen von der Liebe Gottes.[1] Frühere und spätere Mystik klingt wieder in diesen Worten eines Schülers Melanchthon's aus der ersten Zeit der Reformation. Man sieht, daß diese Empfindungsweise der ursprünglichen reformatorischen Denkweise nicht fremd war. Wir haben darin gewiß keine Nachwirkung früherer Beschäftigungen mit dominikanischer Mystik beim gewesenen Dominikaner zu sehen; denn seine Studien gingen auf Mathematik und Beschäftigung mit den Alten. Eher könnte man eine Einwirkung Osiander's, seines Nürnberger Kollegen, vermuthen[2], von dem er doch später in der Rechtfertigungslehre sich unabhängig zeigte. Aber Luther selbst bot, wie wir sahen, hinreichende Anknüpfung für diese Mystik. Diese unio mystica nun aber — um den späteren dogmatischen Ausdruck zu gebrauchen — wird gewirkt nur durch den Geist Christi, auf dem Weg der Selbsterkenntniß[3], durch die gesunde Lehre der Kirche Christi, nach dem Wort Gottes, durch Gesetz und Evangelium, d. i. durch die Predigt von Sünde und Sündenvergebung.[4] Denn Gott will uns trotz unsrer Unreinigkeit zu Gnaden annehmen und unsre Seele einst sättigen im Licht seines Angesichts, wo wir den ewigen Sabbath in der Heimat feiern werden, dessen Vorbild jetzt der Sabbath in der Zeit ist, so lange wir hier im Glauben und in der Hoffnung der zukünftigen Ruhe wandeln.[5] Mit dem Gedanken, daß diese Gnaden des Glaubens auch den Kindern angehören, wendet sich Venatorius zum Schluß mit lebhafter Apostrophe wider die Anabaptisten[6], welche damals gerade auch das Nürnberger Gebiet mit ihren Irrthümern beunruhigten, und vertritt ihnen gegenüber das Anrecht der Kinder auf das Heil und die Wirksamkeit der Gnadenmittel; Christus patronus est parvulorum[7], und so gilt denn ihnen auch Gottes Barmherzigkeit, Christi Versöhnungsblut, die Gliedschaft am Leibe Christi u. s. w. Hiezu bringt denn die Kirche auch die Kinder Gott in der Taufe, im Gebet dar. Denn „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen durch den Glauben an Jesum Christum, der gepriesen ist in Ewigkeit“.

---

1) Fol. 166. Es wird nicht ohne Interesse sein, die Worte selbst kennen zu lernen: Saepe etiam cum sponso Christo (tantus est enim amor erga fidelem sponsam) in cellam vinariam introducimur, ubi dulcedine et laetitia spiritus ebrii confidenter clamamus: quis nos separabit a caritate Dei (Rom. 8)? Quia enim ipse sponsus noster Christus plenus gratia et veritate esse praedicatur, et in ipso sunt omnes thesauri sapientiae ac scientiae Dei reconditi, habitatque in ipso omnis plenitudo deitatis corporaliter: qui fieret ut filii sponsi non etiam inebriarentur ab ubertate domus Dei? Introducti in conspectum Dei per sponsum Christum vidimus non solum gloriam ejus, quasi unigeniti a patre, sed etiam de plenitudine gratiae et veritatis, quae in ipso est, instillasse etiam in nos jampridem percepimus portionem. Etenim de plenitudine eius nos omnes percepimus et gratiam pro gratia.

2) Schwarz, P. R.-E. XVI² 344.

3) III, 9. 4) III, 10. 5) III, 12—14. 6) III, 15 ff. 7) III, 18.

Mit diesen Worten schließt das Buch, das ebenso durch religiöse Innigkeit der Empfindung wohlthut, wie durch seinen Gedankeninhalt erfreut und belehrt — eine edle Frucht reformatorischer Erkenntniß und evangelischen Lebens und ein verheißungsvoller Anfang der Bearbeitung der Ethik in der lutherischen Kirche, aus lutherischer Grunderkenntniß heraus und in der Schule Melanchthon's erwachsen.

3. Der römischen Ethik gegenüber mit ihrer Verkennung der gottgestifteten Ordnungen des menschlichen Lebens und ihrer ἐθελοθρησκεία hatte die Reformation die göttlichen Stände, Haus, Staat, Kirche und den göttlichen Willen im Dekalog geltend gemacht. So schließen sich denn auch die ethischen Arbeiten vielfach daran an. Hieronymus Weller[1] gab eine Pflichtenlehre nach den drei Ständen: De officio ecclesiastico, politico et oeconomico. Libellus pius et eruditus. Norimb. Jonas leitet seine deutsche Uebersetzung dieser Schrift Weller's damit ein, daß er den durch die Reformation hervorgebrachten Umschwung aller Lebensverhältnisse hervorhebt und im Zusammenhang damit Weller's Schrift empfiehlt. Denn schon das Schema derselben, wie es der Titel ausspricht, läßt den Fortschritt erkennen, welchen die sittliche Lebensbetrachtung der Reformation verdankt. Und so bewegt sich auch der Inhalt dieser ganz praktisch gehaltenen Schrift völlig in den Bahnen der reformatorischen Anschauungen. Immer anknüpfend an einzelne Schriftstellen bespricht Weller die nöthigen Eigenschaften und Pflichten der einzelnen Stände und ihrer Träger. Am längsten verweilt er bei den kirchlichen Pflichten, des Bischofs und der Hörer des Wortes, geht dann über zu den obrigkeitlichen Pflichten, mit der vorausgeschickten Erinnerung, daß es dem Christen wohl erlaubt sei, im obrigkeitlichen Amt, als einer göttlichen Ordnung, zu stehen, um dann die Pflichten und Tugenden der Obrigkeiten und frommen Fürsten, wie andrerseits der Unterthanen im Einzelnen zu behandeln. Eingehend handelt er von der Ehe, von den verschiedenen Pflichten der Gatten, der Aeltern und Kinder, der Herrschaft und der Dienstboten, der Jugend überhaupt, der Wittwen, der Lehrer und Schüler. Es sind nicht neue Gedanken, die wir lesen; aber es sind praktische Erörterungen der sittlichen Erkenntnisse, wie sie durch Luther Geltung gewonnen hatten. Ueberhaupt ist das Interesse dieses innerlichen, stillen, zur Schwermuth geneigten, von mannigfachen Anfechtungen heimgesuchten Theologen mehr auf das Ethische, als auf das Dogmatische

1) Nobbe, D. Hieron. Weller v. Molsdorff. Lpz. 1870.

gerichtet. Seine verschiedenen Schriften sind voll von sittlichen Lehren und Erinnerungen. In der Gabe zu trösten war dieser Kreuzträger Meister. So zeigt uns Weller — neben so manchen Andren — wie sich die reformatorischen Gedanken in Lebenslehre übersetzten und eine neue evangelische Gestaltung des Volkslebens zu wirken geeignet waren. Weller war ein verehrungsvoller Freund Luther's und zugleich Melanchthon's. So kommen beide in dieser praktischen Einwirkung auf das sittliche Denken und Leben unseres Volkes gleicherweise zur Geltung.

4. Für die studiosi dagegen schrieb David Chyträus (geb. 1530, † 1600) eine Tugendlehre nach den 10 Geboten: Regulae vitae seu virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555 (59. 73. Postremo recogn. Viteb. 1587 kl. 8), doch so, daß auch hier jene „Hierarchie", wie sie Luther nannte, maßgebend ist. Die 10 Gebote seien zu Grunde zu legen; denn — so beginnt Chyträus — die oberste Norm aller menschlichen Willensbestimmungen und Handlungen ist der göttliche Wille, dessen Erkenntniß Christus erneuert hat. Das höchste Gut und Ziel des Menschen ist also Uebereinstimmung hiemit, oder Gott selbst: θεοῦ ὁμοίωσις. Denn Gott will im Menschen als seinem Ebenbild wohnen und in Gemeinschaft mit ihm stehn.[1] Diese wiederherzustellen und so die göttlichen Tugenden zu erneuern, ist Christus erschienen und ist das letzte Ziel des Evangeliums. Tugend ist also facere convenientia decalogo juxta enarrationem evangelii. Da nun das Herz die Quelle des Lebens ist und vor allem mit dem Gesetz übereinstimmen muß, so ist von ihm, von der gubernatio cordis, von den motus cordis auszugehn. Im Herzen muß die Weisheit, d. i. die wahre Gotteserkenntniß wohnen, woraus die wahre Gottesfurcht, Glaube, Liebe, Anrufung, Bekenntniß, Hoffnung, Geduld und die übrigen Tugenden, mit einem Worte: die pietas erga Deum, hervorgehen.

So enthält denn die 1. Tafel die pietas erga Deum seu religio, deren Theile die acht Tugenden sind: sapientia s. notitia dei vera, timor Dei et poenitentia, fides, dilectio Dei, spes, humilitas, patientia, perseverantia. Bei der Erörterung dieser christlichen Tugenden nimmt Chyträus gewöhnlich Rücksicht auf die entsprechenden Tugenden der natürlichen Sittlichkeit, mit Belegstellen aus den Schriftstellern der vorchristlichen Welt, um dann die christliche Tugend, weil gewirkt durch den heil. Geist u. s. w., als die Wahrheit derselben gegenüberzustellen. Man erkennt leicht den Melanchthonischen Vorgang in dieser ganzen Behandlungsweise wieder. Weller zeigt uns die neue sittliche Gestalt des evangelischen Volkslebens, Chyträus die neue wissenschaftliche Behandlung

1) p. 11.

der evangelischen Schule. Wenn das 1. Gebot — führt Chytr. aus — sich auf unsre motus bezieht, so das 2. auf die oratio; das 3. auf den öffentlichen Gottesdienst.

Wie hier der Gesichtspunkt der ecclesia maßgebend ist, so für die weiteren Erörterungen Haus und bürgerliches Gemeinwesen. Denn es ist als ein Fortschritt zu betrachten, wenn in der 2. Tafel[1] nicht bloß die Pflichten gegen den Nächsten überhaupt gefunden werden, sondern Gesetze, welche sich auf die politia und die civilis hominum societas beziehen. Gott will nicht — führt Chyträus aus — daß die Menschen einsam leben, sondern in societate oeconomica et politica, um dadurch einander zur Gottesfurcht und Tugend anzureizen. So daß also das staatliche Leben im Zusammenhang mit der ewigen Bestimmung des Menschen steht, wie hinwiederum das Wohl des Staates auf der religiösen und kirchlichen Grundlage und auf der entsprechenden Schule ruht. Man erkennt auch hier leicht die Melanchthonische Denkweise und ihr Ideal des harmonischen Zusammenwirkens von Evangelium und natürlichem Weltleben.[2]

Wenn in der Reihe der verschiedenen Themata, über welche Chyträus handelt, Tugenden und Pflichten, d. h. Gesinnungen und Handlungsweisen unterschiedslos mit einander verbunden sind, so ist das eine Folge der dekalogischen Grundlage, während die christliche Denkweise die genaue Auseinanderhaltung von beiden fordert.[3] Aber auch sonst ist das christliche Prinzip nicht konsequent durchgeführt. Zu unvermittelt ist auf die antike Moral und ihre Begriffsbestimmungen zurückgegangen.[4] Die große Zahl von Moralsentenzen aus den Alten zeigt allerdings, welch reiches Material ihm zur Verfügung stand. Man sieht darin die Schule Melanchthon's.[5] Theologische und philosophische Ethik sind noch nicht klar auseinandergetreten. Das ist aber auch bei den andern der Fall. Nicht minder ist charakteristisch für den Charakter dieser Ethik, daß im Register zu den einzelnen Lebensregeln die entsprechenden Stellen aus Sirach und den Proverbien bemerkt sind. Es wiederholen sich die Einwirkungen, wie sie in der alten Kirche stattfanden, nur hier auf der Stufe höherer und gesicherterer Erkenntniß.

---

1) p. 134 ff.

2) Wir übergehen die einzelnen Ausführungen, da sie wenig Eigenthümliches bieten. Nur das Eine sei erwähnt: Wenn Chyträus beim 4. Gebot bemerkt, daß die Pflichten der Ehegatten „vielleicht passender zum 6. Gebot gestellt würden" (p. 148), so verräth er damit, wie wenig geeignet für eine systematische Behandlung die dekalogische Disposition ist.

3) Allerdings wollte Chytr. selbst speziell noch von den Pflichten handeln, nach Cicero's und Ambrosius' Vorgang, wurde aber durch andere Arbeiten daran verhindert.

4) Vgl. z. B. die ciceronianische Definition des vir bonus p. 154: qui prodest quibus potest, nocet nemini nisi lacessitus.

5) Chyträus spricht sich über dieses Schülerverhältniß p. 184 sq. aus, auch in Bezug auf diese Ethik nach Melanchth. Vorbild.

5. Weniger ist jenes bei Nik. Hemming der Fall, dessen Enchiridion theol. (Lips. 1562) die Ethik im Zusammenhang eines theologischen Systems überhaupt darstellen wollte.[1] Das 1. Buch bringt die dogmatischen Voraussetzungen der Moral: Offenbarung, Erlösung, Buße u. s. w., worauf das 2. Buch eine Pflichten- und Tugendlehre gibt, und das 3. Buch dann die fortgehende Verwirklichung des Reiches Gottes in den allgemeinen Formen des gemeinsamen Lebens nach den drei Ständen. Seine andere Schrift de lege naturae apodictica methodus 1562 (64. 77), ist für das Naturrecht des Reformationszeitalters von Bedeutung.[2] Das natürliche Sittengesetz müsse — was von den alten Ethikern und auch von Melanchthon bisher versäumt worden sei — theils aus den dem Menschen angebornen sittlichen Anlagen, theils aus dem Zweck des Gesetzes, also analytisch dargestellt werden, um so zu einer mathematischen Gewißheit zu gelangen. Seine Definition des natürlichen Sittengesetzes aber[3] faßt im Grunde nur zusammen, was wir als herrschende Ansicht bereits bei Melanchthon[4] kennen gelernt haben. Und so hält sich auch die spezielle Entwicklung auf den gewohnten Bahnen. Das Leben wird nach den bekannten drei Ständen betrachtet und die Aufgaben derselben dekalogisch behandelt. Wenn der Dekalog dabei als epitome legis naturae in Betracht kommt, so war dieß, wie wir sahen, gemeinsame reformatorische Ansicht. Allerdings wenn es gelte, die praktischen Folgerungen der allgemeinen Prinzipien zu ziehen, tappe die natürliche Vernunft im Finstern und stelle sich die Nothwendigkeit der Offenbarung heraus. So erscheint diese als eine Ergänzung der natürlichen Erkenntniß, nach Art der Melanchthonischen Verhältnißbestimmung. Wie wenig es auf diesem Wege zu einer entsprechenden Auseinanderhaltung der theologischen und der philosophischen Moral kommt, zeigt H. auch in seiner folgenden Erörterung der Tugenden, welche nur eine Besprechung der vier Kardinaltugenden mit ihren einzelnen Verzweigungen ist;

1) Vgl. Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1 S. 37 f.

2) Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium u. s. w. Lpz. 1848 S. 237 ff. Theilweiser Abdruck der Schrift H.'s bei Kaltenborn 2. Abth. S. 26—44.

3) Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa principiorum cognitionis et actionis atque conclusionum ex istis principiis demonstratarum proprio fini hominis congruentium, quas ex principiis necessaria consequentia ad humanae vitae gubernationem exstruit ratio, ut homo ea quae recta sunt cognoscat, velit, eligat, agat vitetque contraria, quorum omnium et testis et judex conscientia hominibus divinitus est attributa.

4) Für welchen auch H. mit hoher Anerkennung in der epist. dedicatoria eintritt.

wobei speziell die justitia nach der aristotelischen Eintheilung in distributiva und commutativa abgehandelt wird.

6. Die gleiche Bahn des Melanchthonischen Vorgangs hält der schleswigsche Generalsuperintendent Paul von Eitzen[1] († 1598) ein in seinen Ethicae doctrinae ll. IV conscripti in usum studiosae juventutis. Viteb. 1571, der 2. Bd. 1575[2] — wie die wiederholten Auflagen (1574. 85. 88) zeigen, ein vielgebrauchtes Lehrbuch der christlichen Ethik für Gelehrtenschulen. Er geht aus von der natürlichen Ethik, gemäß den natürlichen Gesetzen, deren er acht zählt: Gottesverehrung, menschliche Gemeinschaft, Bewahrung des Lebens, Erhaltung des Geschlechts durch die Ehe, Fürsorge für die Kinder, Achtung des Eigenthums, Wahrheitsliebe, gegensätzliches Verhalten gegen die Guten und die Bösen — man sieht, daß im Wesentlichen der Gang des Dekalogs zu Grunde liegt —, um dann überzugehen zum positiven göttlichen Gesetz und zum Unterschied der philosophischen und der theologischen Tugenden, gemäß dem neuen Prinzip der christlichen Sittlichkeit, dem triplex usus legis und den Ursachen der guten Werke (Gottes Wille, innere Nothwendigkeit u. dgl.), im Gegensatz wozu die verschiedenen Klassen der Sünden besprochen werden. Dieß Alles (1. Buch) im wesentlichen Anschluß an Melanchthon. Das 2.—8. Buch behandelt dann den Dekalog und bildet den Hauptinhalt des Werkes — nach den beiden Tafeln: Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten; mit reichlicher Verwendung von Stellen aus den Alten. In den Zusammenhang dieser Erörterungen werden, wenn auch zuweilen etwas künstlich, wichtige ethische Fragen, dazwischen auch — wie bei Melanchthon — juristische und ähnliche verflochten. Das 9. Buch bringt dann noch einzelne ethische Fragen, besonders mit Bezug auf Aristoteles. Es weht ein edler milder Geist durch das Ganze. So rühmt Eitzen im bürgerlichen Gemeinwesen duarum virtutum conjunctio, justitiae et benignitatis sive clementiae bei der Obrigkeit, wie ja hiefür Gott selbst das Ur- und Vorbild sei; ferner in den verschiedenen Ständen die Unterordnung und Ehrerbietung, im Verhältniß zu den Lehrern die Dankbarkeit, und nennt hier mit besonderer Betonung Melanchthon als Muster der humanitas et benignitas — kurz die harmonia in allen Verhältnissen. Immerhin ist die Vermischung philosophischer und theologischer Ethik, allgemein menschlicher und spezifisch christlicher Sittlichkeit, obgleich der Unterschied im Prinzip sehr bestimmt an-

1) Pelt, Stud. u. Krit. 1848, 2 S. 276 ff.
2) Continens quinque libros posteriores (c. 700 Bl.).

erkannt ist, in der Ausführung nicht überwunden. Es ist das Melanchthonische Ideal des christlichen Humanismus, welches diese Vermischung herbeiführte. Die eigentlich theologische Ethik hat man in den dogmatischen Lehrbüchern zu suchen.

7. Es war natürlich, daß auch Melanchthon's philosophische Moral in einzelnen Bearbeitungen Nachfolge fand. So trug Viktorin Strigel die Ethik nach Melanchthon's Epitome vor, und diese Vorträge wurden später nach einem Heft aus dem Jahr 1567 herausgegeben: In Epitomen phil. mor. Ph. Mel. ὑπομνήματα V. Str. etc. ed. Pezel. Neap. Nemetum. Besonders die Tugendlehre wird hier (S. 388 ff.) ausführlich nach dem Dekalog entwickelt und dabei der Unterschied zwischen der christlichen und der philosophischen Tugend erörtert. Daß bei der Gerechtigkeit (S. 571 f.) am längsten verweilt wird, versteht sich nach Melanchthon's und Aristoteles' Vorgang von selbst.[1] Ueberhaupt bildete Mel.'s Epitome ein vielgebrauchtes Lehrbuch, das auch auf den Gymnasien zu Grunde gelegt wurde und sich lange erhielt. Wir haben z. B. die Erläuterungen, welche Pezel auf dem Bremer Gymnasium zu diesem Lehrbuch vortrug, 1589, 2 Thle. Melanchthon war der gefeierte Morallehrer, den man hierin wohl über Plato und Aristoteles u. s. w. stellte.[2] Bis weit herunter auch in der folgenden Zeit bildete die philosophische Moral nach Mel.'s Vorgang einen wesentlichen Bestandtheil im Unterricht der evangelischen Lehranstalten, im Sinne des christlichen Humanismus, der seine materiale Norm in der durch Luther wiedergewonnenen biblischen Erkenntniß des christlichen Lebens anerkannte.

So hatte die neue sittliche Denkweise Platz gewonnen in der christlichen Welt und sich zugleich in Beziehung gesetzt zur gesammten übrigen Geistesbildung, wie sie wesentlich durch die Antike bestimmt war, und ihr gegenüber als die höhere Wahrheit gerechtfertigt. Welche ganz andere Stimmung beherrschte hier die Gemüther, als es unter der Herrschaft der überlieferten Denkweise und Lebenshaltung der Fall war. Ein Geist der Freudigkeit erfüllte den seines Heils im Glauben

1) Vgl. Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1 S. 35 ff.
2) So lautet das Urtheil in Richter's Crises Melanchthonian. Viteb. 1592 p. 720 sq. nach Schwarz a. a. O.: Etsi Socrates, Plato, Aristoteles de morali philosophia multum copiose et erudite disserunt, tamen longe praefero scriptum rev. praeceptoris, qui doctrina ecclesiae adjutus de fine hominis, virtutibus et affectibus ita perspicue, eleganter et erudite disputat, ut nemo sit in hoc genere, qui eum aequare tantum abest, ut superare posse videatur.

gewissen Christen, dem sich von da aus die Liebe zu Gott im freien, willigen Gehorsam gegen seinen Willen von selbst verstand, wie er sich ihm in dem irdischen Beruf und Stand, in den er von Gott hineingestellt war, kund gab; auf der andern Seite aber die ganze Gotteswelt mit ihren gottgeschaffenen Gütern und Ordnungen zu freiem Gebrauch und Dienst erschloß. „Nun freut euch lieben Christen gmein" — dieser Ton beherrschte nicht bloß die Stimmung des Glaubens, sondern auch der gesammten Lebensführung. Einzelne übergreifende Aeußerungen dieser fröhlichen Sicherheit etwa aus Luther's Mund, an denen ängstliche Gemüther vielleicht Anstoß nehmen können, sind nur das Zeichen der Freudigkeit, mit der sich das Kind Gottes getrost in der Welt seines Gottes bewegt, wie ein freier Sohn im Hause seines Vaters. Ein gutes Gewissen gegen Gott und die Welt — das war der Gewinn und der edle Schatz der neugewonnenen Erkenntniß der ursprünglichen Wahrheit, welchen das evangelische Bekenntniß zu rühmen nicht müde wird gegenüber der früheren Aengstlichkeit und Gedrücktheit der Gewissen, in welcher man weder zu Gott noch zur Welt Gottes den freien offenen Zugang zu finden wußte oder wagte. Und dieser Ton der Freudigkeit macht sich auch immer wieder in den Zeugnissen geltend, in denen man der falschen römischen Gebundenheit entgegentrat. Es war das Bewußtsein, daß sich diese neue Erkenntniß, wie sie vom Worte Gottes dargeboten war, sich auch vor dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein rechtfertige und darin die Gewähr ihrer siegreichen Zukunft habe.

Nicht ganz dieselbe ist die Stimmung, wie sie uns aus den reformirten Darstellungen des sittlichen Wesens des Christenlebens entgegentritt, bei allen Berührungen, welche im beiderseitigen Ausgangspunkte stattfinden.

§ 10. Die systematische Darstellung der reformirten Ethik durch Danäus.

Schweizer in Theol. Stud. u. Krit. 1850, 1.

Früher als die lutherische Ethik kam die reformirte noch im 16. Jahrhundert durch Danäus zu einer systematischen Darstellung, welche eine große Reihe von Bearbeitungen der Ethik bis ins 18. Jahrhundert hinein eröffnete. Wie sie einerseits nach Melanchthon's Vorgang die christliche Ethik mit der antiken verknüpfte, so läßt sie andrerseits auch den eigenthümlich reformirten Typus erkennen,

indem sie das Christenleben als einen Dienst des Gehorsams gegen den souveränen Willen Gottes im Sinn biblischer Gesetzlichkeit und kirchlicher Theokratie darstellt.

1. Unter den besonderen Bearbeitungen der reformirten Ethik nimmt die erste Stelle die Arbeit von Danäus (Daneau † 1596), Ethice christiana ll. III 1577, ein, welche, von allen am meisten systematisch gearbeitet, überhaupt die bedeutendste ethische Arbeit des 16. Jahrhunderts, auf Grund umfassender Belesenheit und im Anschluß an die Bearbeitung der Ethik in der antiken Philosophie und in der kirchlichen Literatur verfaßt ist. Besonders ist es die aristotelische Grundlage, auf welche sie, vornehmlich in den psychologischen und formalen Erörterungen zurückgeht. Ohne Frage ist es der Vorgang Melanchthon's, welcher hierin nachwirkt. Die rasche Folge der Auflagen, welche Danäus' Arbeit erfahren, beweist den Beifall, den sie gefunden.[1]

2. Die ersten Erörterungen über die inneren und äußeren Prinzipien des Sittlichen, speziell des christlich Sittlichen I, 1 ff. enthalten nichts Eigenthümliches. Es sind die herkömmlichen aristotelischen Bestimmungen, die uns begegnen, und welche wir von Melanchthon her kennen, durch welchen sie ein Bestandtheil der Schulphilosophie und des herrschenden Unterrichts geworden sind, um so eine umfassende und zusammenstimmende Weltbetrachtung herzustellen.[2] Im Anschluß an Aristoteles werden die wesentlichen Eigenschaften der vernünftigen Menschenseele — im Unterschied von der bloß vegetativen und sensitiven der Pflanze und des Thieres — nämlich intellectus und voluntas, erörtert, um so den Begriff und die mannigfaltigen Beziehungen des Handelns zu gewinnen, so daß wir ganz an Melanchthon's psychologische Grundlegung der Ethik erinnert werden. Indem er daran die schriftgemäße und orthodoxe Lehre vom Unvermögen des menschlichen Willens zum wahrhaft Guten knüpft, bahnt er sich dadurch den Weg zur Grundlegung der christlichen Moral (I, 14) in der ausschließlichen Gnadenwirkung im novus homo, der nichts anderes ist, als der Geist Christi selbst, der in uns lebt und uns treibt[3] u. s. w. Wenn hier also das spezifisch Neue der christlichen Sittlichkeit nicht minder betont

1) Mir liegt die 3. Aufl. vor, Genf 1582, 360 fol., mit ausführlichem Sachregister.

2) So hat Danäus ähnlich wie Melanchthon auch eine Physik 1575 als christliche Physik verfaßt und ebenso die Politik behandelt, und so eine Art von System hergestellt. Conandum nobis est — sagt er in der Vorrede zur Politik — ut politicen quoque christianam conscribamus atque superioribus laboribus opusculisque nostris adjungamus, ne qua in parte videatur disciplina doctrinaque christiana vel inferior vel minus locuples quam profana philosophia. Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1 S. 40.

3) Spiritus ipse Christi vivens in nobis et nos impellens ad ea quae ipse idem qui Christi proprius est in Christo agit, optat et praestat etc. Justitiam et sanctimoniam infundit, per quam quae vere bona sunt cupimus, approbamus, persequimur (fol. 58b).

wird, wie von Luther u. s. w., so ist doch dieser Unterschied nicht zu verkennen, daß hier nicht sowohl die Rechtfertigung wie bei Luther das Entscheidende und der Quellpunkt für die Entstehung des neuen sittlichen Lebens ist, als vielmehr die Wiedergeburt im Sinn der sittlichen Erneuerung des Willens durch den realen Besitz des heil. Geistes Christi, nach den zwei Seiten der mortificatio sive veteris hominis depositio und der vitae innovatio (fol. 60[b]). Selbstverständlich ist auch auf lutherischer Seite der heil. Geist die Macht des neuen Lebens; denn fides secum affert spir. sctm. qui novos parit motus etc.; aber die Rechtfertigung tritt hier doch gegen dort entschieden zurück. In diesem ganzen Zusammenhang wird sie, wenn ich recht sehe, bei Danäus nicht erwähnt; und wenn vom Glauben die Rede ist, so geschieht es sofern dieser corda purificat, und so denn als organum quo ad Dei obsequium aptamur (fol. 63[a]).

3. Nachdem er das Prinzip des christlich sittlichen Handelns festgestellt, geht Danäus über zur Feststellung der Norm und des Ziels desselben. Zwar haben wir von Natur eine Norm für das Rechte in uns im Gewissen; aber wie wir sind, bedarf dieses selbst der Belehrung und Wiederherstellung. Dazu dient uns das geschriebene Wort Gottes, der Dekalog.[1] Dadurch ist die christliche Ethik so viel vorzüglicher, als die philosophische mit ihren Irrthümern, die nicht die Ehre Gottes u. s. w., sondern den Menschen selbst zum Ziel und Zweck seines Handelns, d. h. zu seinem Gott und höchsten Gut macht (fol. 76[a]), da doch auch die Tugend selbst nicht das höchste Gut ist, sondern nur der Weg dazu (l. c.), noch auch ist es die εὐδαιμονία, die felicitas, sondern Dei gloria (fol. 76[b]), und auch nicht Gott ist es in dem Sinn, daß es im Genuß des Anschauens Gottes liege, oder das ewige Leben od. dgl., denn mit allem dem würden wir selbst das letzte Ziel, sondern Gott und seine Ehre allein soll es uns sein (fol. 77[b] ff.), ohne alle Nebengedanken von Lohn und Verdienst u. dgl., im Gegensatz zur Lehre der Scholastiker, dieser meritorii homines. Nach jenem Maßstab ist alle Sittlichkeit zu beurtheilen. — In diesen Bestimmungen von der statutarischen Norm und der ausschließlichen Ehre Gottes als letztem Ziel ist die reformirte Denkweise nicht zu verkennen; aber auch wie nahe jenem Gedanken das gesetzliche, diesem Gedanken aber das mystische Element der ausschließlichen Realität Gottes liegt. — Darnach bestimmt sich nun die Sünde auf der einen, die Rechtbeschaffenheit auf der andern Seite.[2] Freilich werden wir nie sündenfrei. Wenn wir daher in der Schrift gerecht und heilig genannt werden, so ist es nur, wie Augustin sagt, weil wir darnach streben — ex affectu non autem ex effectu (fol. 89[a]), so daß wir uns nach Augustin de nat. et grat. 61 mit dem gradus non perfectus begnügen müssen, den perfectus erst in der Zukunft erwarten dürfen (fol. 91[a]). Auch hier tritt uns die von der

---

1) Lex illa coelestis, verissima nostrae conscientiae stabiliendae et dirigendae norma, lux, liber, doctrina et institutio (fol. 75[a]).

2) Denn haec forma de qua quaeritur, est animi nostri nova excellensque qualitas, a spiritu Dei propter nostram cum carne Christi communicationem impressa quae dicitur renovatio sive illuminatio, quaeque sanctitate et justitia constat (fol. 87[a]). Die sanctitas ist die Reinheit von sündiger Befleckung, die justitia die Normalität: animi et voluntatis nostrae tum in cogitando tum in operando ad Dei praecepta facta ad amussim conformatio atque tanta exaequatio, ut nulla in re a regula in iis praescripta discedant atque discordent.

lutherischen verschiedene Denkweise entgegen. Nach jener sind die Christen heilig und gerecht, sofern sie gerechtfertigt sind, nach dieser sind sie es werdend, sofern sie fortschreiten in der Heiligung. Es liegt auf der Hand, daß hierin die Keime pietistischer Verirrungen und bedenkliche Annäherungen an romanisirende Anschauungen von Rechtfertigung liegen.

4. Indem Danäus zur Lehre von der Tugend (I, 20 ff. fol. 93 ff.) übergeht, knüpft er auch hier, wie er es gerne thut, an antike Begriffsbestimmungen an. So sehr er diese, sowie die scholastischen abweist, so erkennt man doch die Zusammenhänge damit, wenn er die Tugend eintheilt in heroica et major quam communis hominum piorum conditio ferat, und humana, und zwar perfecta, welche animi habitus et ἕξις ist, und imperfecta = ἐγκράτεια tantum s. continentia (fol. 97b). Denn seine virtus heroica[1], von welcher er im Hinblick auf die großen Männer des Reiches Gottes und ihre besondere Ausrüstung von Gott spricht, ist doch im Grunde nur ein Zugeständniß an die antike Betrachtungsweise. Und wenn er die virtus humana perfecta (ἕξις)[2] unterscheidet von der imperfecta, so schließt er sich damit ausdrücklich an die stoische Unterscheidung des κατόρθωμα vom καθῆκον (fol. 99b) an.[3] Zur Vollkommenheit kommt er freilich in diesem sterblichen Leibe nicht, sondern erst in jenem Leben (fol. 101b). Zwischen jener vollkommenen Tugend aber und dem entgegengesetzten Stand des Bösen steht in der Mitte die unvollkommene Tugend, d. i. die ἐγκράτεια, continentia[4], das sind auf christlichem Standpunkt die, welche mit ihrer Sünde kämpfen und in Kraft des in uns wirksamen Geistes Gottes obsiegen (fol. 104b), so daß man also die habitudo animi in den Erwählten und Wiedergebornen wohl eine colluctatio virtutis et vitii nennen kann (fol. 105a). Auch hier werden wir nicht den vollen Ton der christlichen Freudigkeit hören. Denn die Charakteristik des Christenlebens als continentia läßt dieses mehr als eine Beschränkung denn als eine Beherrschung des Natürlichen und darin die Verwandtschaft mit dem zukünftigen Pietismus erkennen.

Wenn schon früher in den prinzipiellen Fragen die antike Grundlage überall zu erkennen war, so ist noch viel mehr hier die christliche Ethik in das Schema der antiken moralphilosophischen Begriffe gespannt, so daß das spezifisch Christliche fast zu verschwinden droht, wenn auch Danäus den christlichen Charakter der Ethik im Schlußkapitel des 1. Buchs (I, 24) festzustellen sucht, indem er gegenüber der antiken und der scholastischen Bestimmung und Eintheilung der Tugenden auf den Dekalog als die göttliche Norm hiefür verweist, womit zugleich die wahre Beziehung — auf Gott und auf den Nächsten — gegeben ist. Wenn die antike Moral die bekannten vier Kardinaltugenden unterscheidet, so haben, erinnert Danäus, diese Tugenden vielmehr bei jedem Gebot Anwendung zu finden. Am besten faßt die Schrift alles in der Liebe zusammen. Für ihre

1) I, 21. 2) I, 22.

3) Aut enim eo usque progressa esse statuitur vis illa contentioque animi nostri a sp. scto indita, ut omnem affectionis virtuti contrariae impetum exstinxerit in nobis, aut non est progressa eo usque, sed in eo tantum gradu totus conatus animi nostri (qui et ipse a Deo nobis infusus est) subsistit, ut in agendo bono opere luctam adhuc et pugnam cum repugnante et adversante virtuti impetu et affectu sustineamus.

4) I, 23 fol. 103 ff.

Erweisung gilt nicht unser eigenes menschliches Urtheil als Regel, sondern diese zehn Vorschriften des göttlichen Gesetzes; darnach ist die christliche Ethik darzustellen. In den Geboten der 2. Tafel aber sind die bekannten Tugenden der Moralphilosophie mit enthalten.

5. Ueberblicken wir den Gang des 1. Buchs, so sind die beiden Spitzen seiner Erörterungen der heil. Geist als die Macht des christlich sittlichen Lebens und der Dekalog als die Norm desselben. In diesem Doppelten sieht Danäus das Charakteristische der christlichen Moral: Wiedergeburt und Gesetz Gottes. Bei jener fehlt die Beziehung zur Rechtfertigung, bei diesem die innere Beziehung zur Wiedergeburt. Das Gesetz der christlichen Sittlichkeit ist nicht das innere Gesetz des Lebens der Wiedergeburt selbst, sondern eben das positive Gottesgesetz, Dei ipsius lex et verbum[1]; daß die zehn Gebote der entsprechende Ausdruck des neuen Lebens und seiner inneren Gesetzmäßigkeit sind, wird einfach vorausgesetzt. Darin liegt der gesetzliche Charakter dieser Ethik, d. h. das spezifisch reformirte Gepräge derselben. Zwar ist die reformatorische Ethik am Anfang überhaupt vielfach dekalogisch bestimmt, aber nur, weil im Gegensatz gegen die römische ἐθελοθρησκεία auf Gottes Willen verwiesen werden soll, während hier der Dekalog als solcher statutarische Bedeutung hat, und zwar nicht bloß, wenn es sich darum handelt, das Gebiet der Pflichten zu beschreiben, sondern es sind die Tugenden, also die inneren Gesinnungsbestimmtheiten, welche aus den zehn Geboten abgeleitet werden.

6. Das 3. Buch[2] — um dieß vorauszunehmen — bringt zum Schluß in langer Reihe eine Aufzählung der in den einzelnen Geboten der 2. Tafel enthaltenen einzelnen Tugenden und Laster und die Definitionen derselben, die im Einzelnen Werthvolles und Nützliches enthalten, aber als Ganzes den Charakter äußerlicher Aufzählung an sich tragen. Der gesetzliche Charakter aber tritt gleich beim Beginn des 2. Buchs hervor, welches vom Dekalog handelt[3] und charakteristisch mit dem Abdruck des Dekalogs — hebräisch, griechisch, lateinisch — schließt. Es ist nicht eine innerliche Rechtfertigung, mit der die Vorschriften etwa begründet werden, sondern einfach die absolute Autorität und das arbitrium Gottes, welches diese Vorschriften eben gegeben hat: semper et omni Dei voluntati parendum. Omnia quaecunque praecepit nobis dominus faciemus[4] — dieses alttest. Wort wird einfach herübergenommen. Nos sumus Dei servi; Deus autem est dominus; ergo Dei est jubere pro suo arbitrio; nos autem solum obsequium manet; nec enim est servi jubere sed tantum parere.[5] Wenn auch derartige Worte im gegebenen Fall hie und da auf lutherischer Seite begegnen, so ist es doch ein anderer Klang, den wir in dieser prinzipiellen Begründung vernehmen. Wenn sich Danäus nun[6] zu den einzelnen Erörterungen über den Dekalog wendet, so beschreiben diese einen sehr weiten, über den Rahmen einer Ethik hinausgehenden Kreis. Daß beim Bilderverbot (II, 8) und beim Sabbathgebot (II, 10) die reformirte Anschauung zum Ausdruck kommt, ist selbstverständlich. Beim 6. (5.) Gebot führt er unter Anderm aus, daß die Juden nicht zu ver-

1) Nach der kalvinischen — skotistischen — Formel, daß etwas darum gut ist, weil es Gott will.
2) Fol. 319b—359. 3) Fol. 119—319. 4) Fol. 120a.
5) Fol. 121a. 6) II, 3 ff.

folgen, noch zu tödten seien (fol. 198a), dagegen weist er der Obrigkeit als der Hüterin beider Tafeln das Recht des Schwertes auch gegen die Häretiker zu (fol. 199b). Wir werden darin die Folge der charakteristischen theokratischen Anschauung zu sehen haben, wie sie der lutherischen Denkweise fremd war. Wenn er sich hiefür auf Augustin gegen die Donatisten und auf Thom. Aqu.[1] II, 2 qu. 11 beruft (fol. 200a), so bedachte er nicht, in welche unevangelische Gesellschaft er sich damit begab und wie zweischneidig diese Berufung werden konnte. Wohl aber tritt er verschiedenen altkirchlichen Autoritäten oder Irrlehrern bei andern Fragen, zu welchen dieß Gebot ihm Anlaß gibt, mehrfach entgegen, so dem Augustin in der absoluten Verwerfung der Tödtung der Frucht (auch vor dem 45. Tage) im Mutterleibe (fol. 202), dem Markion in der Rechtfertigung des Kriegs (fol. 200a), den Manichäern in der Rechtfertigung der Thiertödtung (fol. 201), Tertullian in der Frage der Todesstrafe (fol. 208a). Verschiedene andere Fragen kommen noch zur Besprechung: Duell (fol. 207a), Todverursachung durch teuflische Beschwörung (sortilegium fol. 208), Zorn und Haß (fol. 209), Selbstverstümmelung (fol. 210) u. s. w. Mehr oder minder eingehend behandelt er auch die übrigen Gebote. Beim 8. (7.) Gebot geht er auf die Frage des Wuchers, beim 9. (8.) auf die der Lüge ein, und sieht hier jede Lüge, sive perniciosum, sive jocosum, sive officiosum, vom Worte Gottes verboten (fol. 284a). Man mag, wo es sich um das Wohl des Nächsten handelt, nach Augustin's Rath, die Wahrheit verhehlen, aber nicht lügen (fol. 285a); und ebenso im Krieg und in seinen Strategemen (l. c.). Beim 10. Gebot erörtert er den Unterschied des rechten und des unrechten, ferner des unwillkürlichen und des gewollten Begehrens. In allen diesen Erörterungen zeigt er seine große Belesenheit in der klassischen und der kirchlichen Literatur. Freilich offenbart sich auch, wie wenig solche vereinzelte Erörterungen geeignet sind, einen zusammenhängenden Eindruck von dem Ganzen der christlichen Sittlichkeit zu machen.

7. Diese Empfindung bestimmt ihn denn wohl auch, zum Schluß das Ganze zusammenzufassen: de summa totius legis divinae III, 8 ff. fol. 301b ff. in dem Gebot der Liebe zu Gott die Summe der 1. Tafel[2], in der zum Nächsten die Summe der 2. Tafel[3]: die wahre Freundschaft und Quelle der Eintracht, mit ihren verschiedenen Eigenschaften auf Grund der von Gott gestifteten menschlichen Gemeinschaft, wie schon die Heiden (Cic. de legg. I) erkannten, ohne Unterschied des Geschlechts, der Nation, der Religion, auch der Gesinnung gegen uns (Feindesliebe, fol. 312). Hier sehen wir den Versuch einer selbständigen Entwicklung einer christlichen Tugendlehre aus dem Prinzip der Liebe, freilich nur in der Form eines Anhangs, ohne rechte innere Vermittlung mit der vorhergehenden Einzelerklärung des Dekalogs, statt daß diese etwa nur die einzelne Anwendung aus der prinzipiellen Grundlegung brächte. Ganz äußerlich folgt zum Schluß (II, 21) ein kurzes Wort über die mit dem Gesetz verbundene Verheißung und Drohung.

1) Quoad sententiae mutationem semper sunt recipiendi et tolerandi, non autem quoad bona aut vitam semper.
2) II, 19 fol. 303b ff.
3) II, 20 fol. 305 ff.

So bestätigt sich nur der Eindruck, daß das Ganze nur erst der Versuch und Anfang einer systematischen Behandlung der Ethik aus dem Prinzip der Wiedergeburt ist, aber durchbrochen durch das Prinzip des dekalogischen Gesetzes als der höchsten göttlichen Willensvorschrift für die Menschen, wodurch der Charakter sowohl der inneren Einheit als auch der evangelischen Freiheit nicht zur entsprechenden Geltung kommt. Nur die entschiedenere Geltendmachung der Rechtfertigungsgewißheit in ihrer prinzipiellen Bedeutung würde beides mehr sichern. Darin liegt bei aller Verwandtschaft doch eine wesentliche Verschiedenheit von der Ethik der lutherischen Kirche, und waren zugleich verhängnißvolle Keime möglicher späterer Mißbildungen enthalten. Aber immerhin trat der römischen Kirche eine solche Gemeinschaft des Gegensatzes von beiden Seiten zugleich entgegen, daß sie auch auf dem Gebiet der sittlichen Denkweise Stellung dazu nehmen mußte.

II. Die römisch-katholische Ethik der Restaurationsperiode.

§ 11. Der römisch-katholische Gegensatz in der Moral.

Im Gegensatz zum Vordringen des neuen evangelischen Geistes suchte Rom seine überkommene sittliche Anschauung nicht blos festzuhalten, sondern auch durch Steigerung der darin beschlossenen weltlichen wie religiösen Elemente den verlorenen Besitzstand wieder zu erobern.

1. Die Tradition ist die Stärke wie die Schwäche der Kirche Roms. Es mag unwillkürlich Eindruck machen und das Bewußtsein heben, zu erkennen, wie die Gedanken der Gegenwart durch die Jahrhunderte hindurch auf Gedankenbildungen frühester Jahrhunderte sich zurückführen lassen und ein großer Zusammenhang die verschiedenen Zeiten mit einander verbindet. Freilich übernimmt man dann mit dem Erbe der Vergangenheit auch das Erbe ihrer Verirrungen, wenn man die Tradition selbst als den Maßstab der Beurtheilung ansieht und sich nicht einen übergeordneten Maßstab vorbehält. Denn wenn es auch

der Geist der Wahrheit ist, der die Kirche durch die Jahrhunderte leitet, so ist er doch geschichtlich in ihre Entwicklung eingegangen und fordert eine Norm, nach welcher man zu unterscheiden vermöge, was aus ihm stammt und was aus menschlicher Fehlsamkeit. Darnach hat die Reformation den Stand der kirchlichen Gegenwart in Glaube und Sitte beurtheilt. Ein solches Urtheil kann nicht ohne weiteres nach den Normen der juristischen Logik festgestellt werden, sondern hier ist es das im Worte Gottes gebundene Gewissen, welches entscheidet. Das aber ist Sache der Persönlichkeit. Einfacher verhält es sich, wenn man die Tradition unbesehen gelten läßt und ohne Weiteres für die Offenbarung des Geistes der Wahrheit ansieht. Dann braucht man nur die Bahn des Ueberlieferten einzuhalten, um seiner Sache sicher zu sein. Das verleiht denn auch der Formulirung der Gedanken und Lehren eine gewisse Sicherheit, welche durch die Konsequenz des logischen Verstandes die innere Arbeit der Gemüthsbetheiligung ersetzt. Die formale Logik aber ist das Erbtheil des römischen Geistes, während die Arbeit des deutschen Geistes wesentlich in der Welt des Gemüths ihre Werkstätte hat. So hat denn in der römischen Kirche der Geist der formalen Logik stets die Vorherrschaft geführt und die Einreden der Gemüthsbetheiligung zum Schweigen gebracht. Es war daher natürlich, daß in der großen Bewegung, welche von Deutschland ausging und den ganzen Bestand der römischen Kirche erschütterte, der römische Geist die Zügel der Führung ergriff und die Instanzen der Tradition geltend machte — nur etwa einzelne äußere Erscheinungen ermäßigend —, um den Besitzstand zu wahren und zu vertheidigen. Freilich hatte die Vergangenheit auch die evangelischen Gedanken mehr oder minder bewußt in ihrem Schoß getragen. Diese hatten sich nun mit hellem Bewußtsein geltend gemacht und waren ausgeschieden worden. So war die Tradition selbst eine andere geworden. Aber als die bisher schon gültige offizielle konnte die nun verkürzte immer noch gelten. In einzelnen Privatschriften und im Tridentinum wurde diese überlieferte sittliche Lebensanschauung von Neuem festgestellt. Das bildete die bleibende und allgemeine Grundlage auch für die neue Zeit der römischen Kirche.

2. Der Charakter der neuen Zeit war der der Restauration. Es galt nicht bloß das Gebliebene zu behaupten, sondern auch das Verlorene soviel möglich wieder zu erobern. Schon Augustin's Freund Prosper von Aquitanien sagt einmal, daß das christliche Rom die Weltherrschaft, welche das heidnische durch die Waffen behauptet,

religione tenet. Der Bund der weltlichen Politik und der religiösen Weltabgezogenheit war stets die Grundlage für die Weltherrschaft der Kirche Roms gewesen. Alle innerkirchlichen Reformversuche des Mittelalters hatten diese Bahn eingeschlagen. So ging die kirchliche Restauration auch jetzt den gleichen Weg. Was auf lutherischer Seite die freie Welterschlossenheit und das getroste Eingehen auf die Mannigfaltigkeit des gottgeschaffenen Weltlebens war, das wurde hier zur klugen Anbequemung an die Welt und zum Kompromiß mit der sündigen Natur; und was dort die freudige Gottesgewißheit auf Grund des Wortes war, das wurde hier zur Steigerung des Gefühlslebens durch das Mittel der Phantasie; daraus aber erwuchs die religiöse Erscheinung des Fanatismus, d. i. der unfreien Beherrschung durch die überwältigende Gewalt einer geistigen Macht, die nicht unser persönliches Eigenthum geworden ist, sondern vielmehr uns besitzt. Die kühle Berechnung des Verstandes aber nahm diese Gefühlssteigerung in den Dienst der kirchlichen Herrschaft. Diese Erscheinungen sind charakteristisch für den nachreformatorischen Katholizismus.

Damit ist denn auch die Disposition des Folgenden gegeben. Die Fortführung der Tradition gibt die gemeinsame Grundlage, wie sie durch verschiedene literarische Erscheinungen des Reformationszeitalters und durch das Tridentinum bezeichnet ist. Die kluge Anbequemung an das natürliche Weltleben ist repräsentirt durch den Jesuitismus. Dieser aber ruft zugleich die Gefühlssteigerung der Mystik auf seinem eigenen Boden hervor oder macht auch die Mystik außerhalb seiner Grenzen seinen Zwecken dienstbar. Die freie Selbstgewißheit der christlichen Persönlichkeit aber ersetzt er durch die Garantie der Kirche, in deren Zugehörigkeit und Dienst die christliche Selbständigkeit des Einzelnen untergeht.

§ 12. Die überkommene sittliche Denkweise.

Die sittliche Denkweise, wie sie sich auf dem Boden der römischen Kirche und ihrer Theologie entwickelt hatte und der weiteren Entwicklung zu Grunde liegt, charakterisirt sich vor allem durch ihre Verhältnißbestimmung von Glaube und Werk, durch die Betonung der consilia evangelica als des Wegs der Vollkommenheit im Sinne der prinzipiellen Weltverneinung, und infolge der Bindung des Einzelnen an den kirchlichen Organismus durch die Gleichstellung der kirchlichen Satzungen mit den Geboten Gottes.

Literatur. Die Urkunden für die römische Denkweise, wie sie sich auf Grund der mittelalterlichen Entwicklung gebildet hatte, liegen besonders in Lämmer's „Vortrident. kath. Theologie des Reformationszeitalters". Berl. 1858 vor. Außerdem ist im Folgenden speziell Eck's zuerst 1525, dann vermehrt 1529 erschienenes und den Melanchthonischen Locis entgegengestelltes, vielverbreitetes Enchiridion locorum communium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae etc. (in der Ausg. Lugd. 1554) benutzt. Dazu vgl. Canones Conc. Trident.

1. Glaube und Werke. Da der Glaube eine Sache des Intellekts ist, so reicht er für sich nicht aus, sondern die Liebe und ihre Werke müssen als meritorisch zu ihm hinzutreten. Fidem non sufficere sine operibus, et opera aliquid esse i. e. meritoria vitae aeternae ex gratia Dei acceptante, lautet Eck's 1. Proposition in dem Abschnitt de fide et opp. seines Enchiridion. Denn ohne die Werke ist die fides inanis.[1] Also ist es nicht genug zu glauben[2]; die Liebe steht höher als der Glaube.[3] Denn der Glaube ist nur Anfang, nicht Prinzip; er fordert also seine Vervollständigung durch die beiden weiteren Tugenden der Hoffnung und der Liebe. Das ist jene äußere Nebeneinanderstellung der verschiedenen Stufen des inneren Lebens des Christen in den distinctae virtutes, wie wir sie von früher her kennen, wodurch die Einheit desselben aufgelöst wird. — Damit gewinnen die „Werke", weil sie als Ergänzung zum Glauben hinzutreten, eine selbständige verdienstliche Bedeutung; wie denn die Konfutation der Augsburger Konfession die Leugnung der Verdienstlichkeit der Werke als schriftwidrig zurückweist.[4] Und als solche verdienstliche Werke werden nach alter Weise vor Allem Almosen, Gebet und Fasten bezeichnet.[5] Das ist die herkömmliche Verkehrung der sittlichen Betrachtungsweise, welche die Heilsgewißheit aufhebt; denn wann ist nun genug gethan? Damit aber ist der wahren Sittlichkeit die Wurzel der Freudigkeit abgeschnitten.

---

1) Eck, Enchiridion. Propos. 3.

2) Propos. 5: non sufficit credere.

3) Propos. 6: caritas est melior et perfectior fide.

4) Confut. Aug. Conf. a. 4: Omnino sacris literis adversatur negare meritoria opera nostra. Vgl. Lämmer, a. a. O. S. 161.

5) J. B. von Faber, De fide et oper. 3, 25 mit Beziehung auf Matth. 6, 2. 5. 16. Wimpina (Anacephalaiosis 2, 9, 90a) faßt die 12 opera spiritalis corporalisque misericordiae in die zwei Hexameter zusammen: vestio, poto, cibo, tectum do, visito, condo. Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora. Er fügt hinzu: haec equidem praecipua inter „ite et venite" novissimi judicii verbula (Matth. 25, 31 sqq.), veluti gloriae gehennaeque commeritoria, in medium revocabuntur. Lämmer a. a. O. Ecce jejunium meritorium, Eck, Enchir. p. 136.

2. Die bekannte Hochstellung der „evangelischen Räthe“ (consilia evangelica) als opera supererogationis und als das Mittel für den „Stand der Vollkommenheit“ gegenüber der gewöhnlichen Sittlichkeit der „Gebote“ ist nur die nothwendige Folge jener falschen Betonung der Werke — jener alte Dualismus der Sittlichkeit. — Darin ist denn auch die Rechtfertigung des Mönchthums als des Standes der Vollkommenheit enthalten.[1]

3. Aus der Lehre von der Kirche und ihrer unmittelbaren göttlichen Autorität aber folgte die Gleichsetzung der kirchlichen Satzungen und Vorschriften mit den göttlichen Geboten.[2] Das heißt aber das Sittliche mit dem äußerlich Statutarischen gleichsetzen, d. h. in seinem eigentlichen Wesen aufheben und auf die vorchristliche Stufe sittlicher Betrachtungsweise zurücksinken — was eine falsch gesetzliche Bindung der Gewissen und eine völlige Verwirrung des Gewissensurtheils zur Folge haben mußte.

4. Das Tridentinum aber hat diese Denkweise bestätigt und bekenntnißmäßig fixirt: vor allem in seinen Bestimmurgen über die Rechtfertigung (sess. VI cap. 7): daß zum Glauben die Hoffnung und die Liebe hinzutreten (accedere) müssen, wenn er das ewige Leben erlangen soll — unde et statim verbum Christi audiunt: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; sodann in seiner Bestimmung (cap. XI), daß die göttlichen Gebote gehalten werden können, da Gott nicht Unmögliches gebietet, und cap. XVI, daß die guten Werke im Stand der Gnade das ewige Leben verdienen.[3] Diese Bestimmungen reichen aus, um die Verkehrung der neutestamentlichen sittlichen Denkweise immer neu zu erzeugen und zu steigern.

5. Die verschiedenen römischen Katechismen führen diese Gedanken im Einzelnen aus. Wir geben, damit zugleich die übrigen zu charakterisiren, den Inhalt des Canisius'schen Katechismus[4], als des verbreitetsten, im Folgenden.

---

1) Monasticae vitae genere homines amplius aliquid merentur, quia in statu perfectionis sunt (Matth. 19, 21), quam ii qui vulgare vitae genus sequuntur — bei Lämmer S. 175.

2) J. B. Eck, Enchir. p. 124: ecclesiasticae consuetudines, ritus et ceremoniae aeque sunt observandae atque leges divinae. Ferner Lämmer S. 199 ff. So treten denn in den röm. Katechismen die 5 Gebote der Kirche neben die 10 Gebote Gottes.

3) De justit. Can. 32: si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus — non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae — consecutionem etc. anathema sit.

4) Canisius, eigentlich de Hondt, 1524 zu Nymwegen geboren, 1597 zu

Er zerfällt in den Unterricht von Glaube, Hoffnung, Liebe, von den Sakramenten, von der christl. Gerechtigkeit. Das 1. Hauptstück handelt vom Glauben und den 12 Glaubensartikeln; das 2. von der Hoffnung („eine von Gott eingegossene Tugend, dadurch wir der Güter und des Heils und ewigen Lebens mit gewisser Zuversicht gewärtig sind") und dem Gebet des Herrn; das 3. von der Liebe und den 10 Geboten, sowie den 5 Geboten der Kirche[1]; das 4. von den Sakramenten; das 5. von der Pflicht und Schuldigkeit christlicher Gerechtigkeit: 1. meide das Böse oder die Sünde, 2. thue Gutes oder was die Gerechtigkeit erfordert. Zur ersteren, negativen Hälfte gehört die Lehre von den Sünden, zur anderen, positiven, die von den guten Werken. Die Sünden werden mannigfaltig eingetheilt. Vor allem die 7 Haupt- oder Todsünden[2] (aus denen gleich als aus Hauptquellen alle andern Sünden entspringen), denen 7 Tugenden entgegengesetzt sind: Demuth (im Gegensatz zur superbia), Freigebigkeit (avaritia), Keuschheit (luxuria), Gutherzigkeit (invidia), Mäßigkeit (gula), Geduld (ira), Andacht oder Emsigkeit im Dienste Gottes (acedia). Sechs Sünden wider den heil. Geist gibt es: Vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit oder Erlassung der Strafe sündigen; verzweifeln; der erkannten Wahrheit widerstreben; seinem Bruder um der göttlichen Gnade willen neidisch sein; ein verstocktes Herz haben; in der Unbußfertigkeit verharren. Vier Sünden heißen himmelschreiende: vorsätzlicher Todtschlag, sodomitische Sünde, Unterdrückung der Armen, Wittwen und Waisen, Entziehung des Lohnes der Tagelöhner. Fremde Sünden werden uns zugerechnet auf neunerlei Weise: durch Rath, Geheiß, Bewilligung, Anreizung, Lob und Schmeichelei, Stillschweigen zu fremden Verbrechen, Uebersehung und Verschonung, Theilhaftigmachung fremden Guts, Vertheidigung fremder Uebelthat. Als gute Werke sind zu betonen die drei: Fasten, Almosen geben oder barmherzig sein, Gebet, wovon wir also lesen: „das Gebet ist gut mit Fasten und Almosen". Frucht und Nutzen der guten Werke ist: sie haben die Verheißung und den Lohn in diesem und dem zukünftigen Leben, versöhnen Gott, erhalten und vermehren die Gnade, und machen endlich den Beruf eines Christenmenschen gewiß und vollkommen. Der leiblichen Werke der Barmherzigkeit sind die sieben: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackenden kleiden, die Fremden beherbergen, die Gefangenen erledigen, die Kranken besuchen, die Todten begraben; die 7 geistlichen Werke der Barmherzigkeit: die Sünder strafen, die Unwissenden lehren, den Zweifelhaften recht rathen, um des Nächsten Heil Gott bitten, die Betrübten trösten, das Unrecht geduldig leiden, die Beleidigung ver-

---

Freiburg in der Schweiz gestorben; 1543 in den Jesuitenorden getreten, seit 1549 zu Ingolstadt lehrend, seit 1551 als Hofprediger zu Wien thätig, dem Konzil zu Trient beiwohnend, verfaßte 1554 seinen großen Katechismus, 1566 seinen kleineren — den Katechismus Luther's damit zu verdrängen — der viel hundert mal aufgelegt und fast in alle Sprachen übersetzt worden.

1) Diese, zuerst bei Canisius, noch nicht im Trident. und im Catech. rom., sind: 1. du sollst die gebotenen Feiertage halten; 2. du sollst alle Sonn- und Feiertage die heil. Messe mit Andacht hören; 3. du sollst die Fasttage halten; 4. du sollst wenigstens einmal im Jahr einem verordneten Priester deine Sünden beichten; 5. du sollst das allerheil. Sakrament des Altars wenigstens einmal im Jahr, und zwar um die österliche Zeit, empfangen.

2) Nach der bekannten vox memoralis: saligia.

zeihen. Die vornehmsten Tugenden sind nach den drei theol. oder göttl. Haupttugenden — Glaube, Hoffnung, Liebe — die kardinalen, „welche den Christen besonders wohl anstehn", die „als Brunnquellen und gleichsam Thürangeln andrer Tugenden den ganzen ehrbaren Lebenswandel in sich halten und einschließen", nämlich die 4: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmüthigkeit. Die Gaben des heil. Geistes sind die 7, welche auf Christus geruht haben und von ihm als dem Brunnen aller Gnade in andre ausgegossen werden: die Gabe der Weisheit, des Verstandes, des Rathes, der Wissenschaft, Stärke, Gottseligkeit, Furcht Gottes. Die Früchte des heil. Geistes sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Langmüthigkeit, Gütigkeit, Freundlichkeit, Sanftmuth, Glaube, Eingezogenheit, Mäßigkeit, Keuschheit (nach Gal. 5, 22). Die evangelischen Seligkeiten sind jene „8 Seligkeiten des evang. Gesetzes", „wegen deren auch die, so vor der Welt ganz arm und unglückselig zu sein scheinen, im Evangelio selig gesprochen werden". Der evang. Räthe aber sind vor allem die 3: freiwillige Armuth, stete Keuschheit und vollkommener Gehorsam, den man einem Menschen wegen Gottes andächtig leistet. — Dieser Ueberblick zeigt sowohl das Erbgut pädagogischer Methode, als auch zugleich das Uebergewicht des schematisirenden Formalismus, wie er sich, wie wir sahen, seit dem Beginn des Mittelalters immer mehr entwickelt hatte, über dem Schema die Sache selbst zurücktreten läßt und die Gefahr mit sich bringt, sich auf gedächtnißmäßige Einprägung allzusehr zu beschränken — eine Gefahr, welcher die röm.-kath. Unterrichtsweise, wie ich selbst beobachtet, nur allzusehr verfallen ist.

6. Diese Sätze nun bilden die gemeinsame Grundlage aller weiteren Entwicklungen und die herrschende Denkweise bis auf diesen Tag, und prägen ihr den Charakter der Vereinzelung und Veräußerlichung des Sittlichen auf, welche doch die Verneinung des Sittlichen ist. Darnach werden die Geistlichen im Beichtstuhl angewiesen, die einzelnen Handlungen mit ihren äußeren Umständen zu beurtheilen, wie der Richter eine Handlung als solche beurtheilt, losgelöst von ihren innersten Motiven der Herzensstellung zu Gott; und werden die einzelnen Christen angewiesen, ihre Handlungen in ihrem sittlichen Werth und ihrer verdienstlichen Bedeutung zu beurtheilen und darnach ihr Verhältniß zu Gott zu bemessen, d. h. als ein Verhältniß, welches auf Leistung und Gegenleistung, weil auf das eigene Verhalten gegründet ist. Das aber ist die Erneuerung des vorchristlichen Irrthums, sowohl der judaistischen Verkehrung, als der heidnischen Verirrung. Mit andern Worten: das paulinische Zeugniß ist an Rom wirkungslos vorübergegangen. Nur scheinbar setzt sich Rom mit jenem auseinander; in Wirklichkeit sucht es seine Kraft aus der Steigerung der einzelnen falschen Elemente, welche in jener zu Grunde liegenden Denkweise zusammengeschlossen sind.

§ 13. Vergleichung mit der Moral der griechisch-katholischen Kirche.

Die Moral der griechisch-katholischen Kirche, welche hier, da sie außerhalb der geschichtlichen Bewegung der abendländischen Kirche geblieben ist, einschaltungsweise zur Vergleichung kommen mag, zeigt ein großes Maß der Uebereinstimmung mit der römischen Moral auf Grund gemeinsamer altkirchlicher Tradition, nur daß sie ein früheres Stadium der Entwicklung vertritt, und daher größere Einfachheit der Formulirung an sich trägt, verräth aber auch, daß die Einwirkung der griechischen Kirche auf die Beherrschung des sittlichen Lebens hinter der Bedeutung, welche der Kultus bei ihr einnimmt, zurücktritt.

Das Folgende ist ein Auszug aus Petrus Mogilas' „orthodoxem Glaubensbekenntniß" (1643)[1], womit der, nach Mogilas gearbeitete, Normalkatechismus, welchen die dirigirende Synode in Petersburg 1839 herausgab[2], kurz verglichen ist.[3]

Mogilas' Bekenntniß ist eingetheilt in drei Theile, nach Glaube, Hoffnung, Liebe, den drei theologischen Tugenden. Der 1. Theil handelt daher von den 12 Glaubensartikeln; der 2. von der Hoffnung und den evangelischen Seligkeiten, der 3. von den göttlichen Geboten, welche in der Liebe zu Gott und zum Nächsten beschlossen sind.

Der 1. Theil, welcher die eigentliche Glaubenslehre enthält, geht uns zum größten Theil hier nicht näher an. Die Verwandtschaft der Methode mit der abendländischen ist auch hier ersichtlich in der Neigung, aus Gründen der Lehrhaftigkeit die einzelnen Lehrstücke zahlmäßig zu behandeln, nur daß nicht so wie dort auf bestimmt wiederkehrende Zahlen gehalten wird. Aber z. B. die 7 Gaben des heil. Geistes (nach Jes. 11, 2) und die 9 Früchte desselben (nach Gal. 5, 22) werden hier ebenso aufgezählt wie dort. Der Gebote der Kirche aber sind hier 9[4]: 1. andächtiger Besuch des Gottesdienstes an den Sonn- und Feiertagen zur Matutin, Liturgie, Vesper und Predigt; 2. Beobachten der vier jährlichen Fasten (Adventzeit, Quadragesimalzeit, der apostol. nach der Pfingstwoche — mit Peter-Paul schließend —, vor der Erhöhung der Gottesmutter), ferner am Mittwoch und Freitag jeder Woche u. s. w.; 3. Entrichtung der Obliegenheiten

1) Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, bei Kimmel, LL. symb. eccl. orient. Jen. 1843 p. 56 sqq.

2) Nach Buchrucker, Die Normalkatechismen u. s. w. Nürnb. 1890.

3) Christian Kaiser's Programm: De Ethice ecclesiae graecae symbolica ad symbolicam romanae ecclesiae Ethicen comparata. Erlangen 1833. 4 ist zwar als Versuch zu loben, aber in der Ausführung recht ungenügend.

4) Bei Kimmel p. 159 ff. beim 9. Glaubensartikel: εἰς μίαν ἁγίαν καθολ. κ. ἀποστ. ἐκκλ. als 4. Stück der Lehre behandelt.

gegen die Diener der Kirche; 4. viermalige — oder mindestens einmalige — Beichte im Jahr vor dem ordentlichen Priester; 5. Meiden der Lesung häretischer u. dgl. Schriften; 6. Fürbitte für alle Stände: den Patriarchen u. s. w., den Fürsten u. s. w., das Heer u. dgl. m., für die Entschlafenen, endlich auch für die Bekehrung der Häretiker und Schismatiker; 7. Beobachtung der besonderen Fasten und Gebete der betr. Provinz od. dgl.; 8. Nichtentziehung der Güter, Einkünfte, Gebühren der Kirche und Kirchendiener; 9. Enthaltung von Hochzeiten, Schauspielen u. dgl. in geschlossenen Zeiten. Nichtannahme fremder Sitten.

Der 2. Theil, von der Hoffnung, behandelt zuerst die Lehre vom Gebet[1], und zwar dem dreifachen in Dank, Bitte und Anbetung, und dem V. U.[2], in welchem die 4. Bitte vor allem auf das Wort Gottes und auf das Abendmahl, und dann erst an dritter Stelle auf die Nothdurft des leiblichen Lebens bezogen wird; sodann von den Seligkeiten[3], deren hier 9 gezählt werden[4], wobei bei Gelegenheit der 5. Seligkeit — der Barmherzigen — die Werke der Barmherzigkeit aufgezählt werden[5], die 7 leiblichen und die 7 geistlichen, ganz wie in den römischen Katechismen.

Der 3. Theil handelt von der Liebe zu Gott und zum Nächsten, und zwar zuerst von den Tugenden und Lastern, dann von den 10 Geboten. Die Tugenden werden richtig als Früchte des Glaubens, wie eines guten Baumes bezeichnet[6]; als die hauptsächlichen christlichen Tugenden die bekannten drei: Glaube, Hoffnung, Liebe genannt, welchen die anderen drei: Beten, Fasten, Almosen entstammen[7] — jene alten drei Stücke jüdischer und pharisäischer Gerechtigkeit, die wir von Matth. 6, 1 ff. her kennen. Das Fasten wird als doppeltes, als regelmäßiges und als zufälliges oder als freiwilliges bestimmt. Für das Almosen und seinen Werth findet Berufung auf Tob. 12, 9 und auf das vade vende Matth. 19, 21 wie auf Matth. 25, 40 statt. Almosen mit Fasten verbunden macht das Gebet Gott angenehm, nach Ap.-Gesch. 10, 4. Es schließt alle Werke der Barmherzigkeit in sich, worüber der 2. Theil gehandelt. Außerdem entstammen jenen noch die 4 (Kardinal-)Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung.[8] So — sehen wir — sind hier äußerlich die antiken und die jüdischen Tugenden an die drei spezifisch christlichen angeschlossen. Durch solche äußere Addirung ist die kirchliche Moral entstanden. Das tritt hier noch deutlicher zu Tage, als in der abendländischen.

Die Sünden[9] zerfallen in Todsünden und läßliche Sünden. Todsünde ist ein bewußtes und willentliches Handeln wider ein ausdrückliches Gebot oder Verbot Gottes, wodurch die Liebe Gottes und des Nächsten erkaltet[10], der Mensch von der Gnade Gottes ausgeschlossen wird und erstirbt. Dieser Todsünden gibt es dreierlei: 1. jene bekannten sieben mit ihren verwandten Folgesünden; 2. die Sünden wider den heil. Geist: übertriebenes und thörichtes Vertrauen auf die Gnade Gottes, Verzweiflung an Gottes Erbarmen, hartnäckiger Widerspruch

---

1) II qu. 4 ff. a. a. O. p. 206 ff. 2) qu. 7 ff. p. 211 ff. 3) qu. 29 ff. p. 229 ff.
4) Matth. 5, 11 wird als neunte Seligpreisung gezählt und auf Bedrückung, Beraubung, Exil und Tödtung bezogen p. 257.
5) qu. 40 ff. p. 240 ff. 6) III qu. 3 p. 260. 7) III qu. 5 p. 262.
8) III, 10 ff. p. 266 ff. 9) III, 17 ff. p. 271 ff.
10) ψύγεται. refrigeratur III, 18 p. 271.

wider die offenbare Wahrheit und Verleugnung des orthodoxen Christenglaubens; 3. solche Sünden, welche die göttliche Rache schon in dieser Welt oft herausfordern, wie vorsätzlicher Todtschlag, Sodomiterei, Bedrückung der Armen, Wittwen, Waisen, Lohnverkürzung der Arbeiter, Undankbarkeit gegen die Aeltern. Läßliche Sünde[1] ist die, welcher Niemand — außer Christus und der Jungfrau Maria — entgehen kann, welche aber nicht den Verlust der Gnade zur Folge hat; außerdem aber gehören hieher auch alle die, welche unter den Todsünden nicht aufgezählt sind, und die wir doch nicht gering achten und täglich vor dem Schlafengehn uns ins Gedächtniß zurückrufen und gegen Gott bereuen sollen. Wir können uns aber auch fremder Sünden theilhaftig machen.[2]

Den Schluß macht die Erörterung der 10 Gebote[3], nach der griechischen Zählung.

Die beiden Tafeln entsprechen dem Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Beim 1. Gebot wird die Anrufung der Heiligen, beim 2. Gebot (Bilderverbot) die Bilderverehrung der griech. Kirche zu rechtfertigen gesucht; zur Abgötterei aber auch Geiz, Bauchdienst u. s. w. gerechnet; zum 3. Gebot das Brechen der Gelübde, speziell des Taufgelübdes; zum 6. („nicht tödten") auch der geistliche Mord durch Irrlehre und Aergerniß, sowie die verschiedenen Begierden u. s. w.

Der neuere Petersburger Katechismus (bei Buchrucker) unterscheidet sich durch eine speziellere Ausführung der Gebote augenscheinlich im Dienst der praktischen Unterweisung, wie denn auch die auffällige Vorderstellung der Liebe vor der Hoffnung in der Disposition solche Beweggründe haben mag, während er sonst mit dem „orthodoxen Bekenntniß" übereinstimmt.

Die Vergleichung mit den römischen Katechismen z. B. eines Canisius und der Behandlung der Moral in denselben zeigt das große Maß gemeinsamer altkirchlicher Tradition und dadurch bedingter Uebereinstimmung. In einzelnen Stücken, wie in der Zusammenstellung der christlichen Tugenden mit den jüdischen und den antiken läßt sich die Entstehung noch deutlicher erkennen, sowie auch die geringere Ausbildung des Zahlenschematismus noch das frühere Stadium verräth. Ebenso daß im griechischen Bekenntniß alles den drei Lehrstücken des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe eingeordnet wird, während die Behandlung bei Canisius in der Nebenordnung der Sakramente als vierten Hauptstücks die größere Bedeutung der Kirche, und in der Ausführung der Gerechtigkeit — in der Lehre von der Sünde und den guten Werken — als 5. Hauptstücks[4] vielleicht das stärkere Ge-

1) III, 43 p. 291 f.
2) III, 44 f. p. 292 ff.
3) III, 46 ff. p. 294 ff.
4) Im großen Katechismus von 1554 bildeten jene 4 Hauptstücke den 1. Theil des Ganzen oder die Lehre von der Weisheit, woran sich die L. v. d. Gerechtigkeit als 2. Theil schließt, der in seiner negat. Hälfte die Lehre von den Sünden, in seiner positiven die von den guten Werken, von den Werken der

wichtlegen auf die Leitung der gesammten äußeren Lebensführung verräth. Und so bestätigt sich auch aus diesen äußeren Verschiedenheiten nur, daß der Fortschritt der kirchlichen Bewegung bei der Kirche des Abendlandes war. Nur fiel das Hauptgewicht des Fortschritts je länger je mehr wesentlich auf die Seite des spezifisch römischen Elements. In der Zeit der Restauration aber war es der Jesuitenorden, welcher die Führung in die Hand nahm und die Konsequenzen der nichtevangelischen Prinzipien zog.

§ 14. Die jesuitische Moral.

1. Literatur über die jesuitische Moral. [Chemnitii, Theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio etc. (Braunschw. 1562.) Fcf. et Witteb. 1563; mehr dogmatisch als ethisch]. (Pascal), Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte (= Pascal) à un Provincial sur la morale et la politique des Jesuites. 1656 u. o. (von ungeheurem Erfolg; mit mehr als 60 Auflagen; neue Ausg. mit Anmerkungen von Nicole, anonym 1717). Vgl. dazu Reuchlin, P.'s Leben u. der Geist seiner Schriften. Stuttg. 1840. Dreydorff, Pascal, s. Leben u. s. Kämpfe. Lpz. 1870. (Perrault), La Morale des Jesuites, extraite fidèlement des leurs livres etc. par un docteur de Sorbonne. 3 TT. 1702 (mit vielleicht 1000 Stellen aus jesuitischen Moralschriften). (Harleß), Jesuitenspiegel. Erl. 1839 (mit vielen Belegstellen). Ellendorff, Die Moral u. Politik der Jesuiten. Darmst. 1840. Th. Weber, Der Gehorsam in der Gesellsch. Jesu, urkundl. Darst. Bresl. 1862. Andreä, Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften. Ruhrort 1865. Joh. Huber, Der Jesuitenorden nach s. Verf. u. Doktrin, Wirksamk. u. Gesch. charakterisirt. Berl. 1873. Döllinger gewidmet u. mit seiner u. anderer Gesinnungsgenossen Unterstützung gearbeitet, eine gründliche u. umfassende Arbeit, mit dem Resultat, „daß der Jes.orden als ein Kind der großen Reaktion des Papism. im 16. Jahrh. im Wesentlichen die Signatur des mittelalterl. Katholicism. an sich trägt, daß daher zwischen ihm u. der mittelalterl. u. heutigen Papstkirche eine Unterscheidung nicht möglich ist" (IX). Die einzelnen Kapp. behandeln: die Gründung, die Verfassg., die kirchl.-polit. Wirksamkeit, die Heidenmission, die Machtstellung innerh. der kath. Kirche, die Doktrinen u. die relig. Praxis, Unterricht und Erziehungswesen, Wissensch. u. Kunstrichtung, den Jansenism., die Aufhebung durch Klemens XIV. Eisele, Jesuitism. u. Katholicism. Eine Studie. Halle 1888. Ders., Die 10 Gebote nach den Jesuiten (u. andern Kasuisten). Halle 1889. Doctrina Moralis Jesuitarum. Die Moral der Jesuiten, quellenmäßig nachgewiesen aus ihren Schriften von e. Katholiken. 2. erweiterte Ausg. der Flores theol. mor. Jesuit., Blüten der Jesuitenmoral.

Barmherzigkeit, von den Kardinaltugenden, den Gaben und Früchten des h. Geistes, den 8 Seligkeiten, den evang. Räthen und den vier letzten Dingen des Menschen umfaßt.

Celle 1874 (eine Sammlung von 632 Stellen, lat. (oder ital. u. s. w.) und deutsch, aus 107 in chronol. Reihenfolge vorangestellten anerkannten jesuitischen Schriftstellern mit genauer Angabe des Fundorts, also verlässig; so denn auch vielfach in der folgenden Darstellung benutzt. Döllinger und Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrh. mit Beiträgen zur Gesch. u. Charakteristik des Jesuitenordens. 2 Bde. Nördlingen 1889. Ein Werk von seltener Gelehrsamkeit u. mit einer Reihe von werthvollen literar. Aktenstücken u. Beiträgen; bes. über die Geschichte des Probabilism., über Liguori, u. aus der innern Gesch. des Jesuitenordens. Außerdem vgl. Steitz, P. R.-E.² VI, 608 ff., wo nach anderweitige Liter. angeführt ist. Wuttke I, 161 ff. 478. Theob. Ziegler II, 569 ff. Gaß II, 185 ff.

2. Verzeichniß jesuitischer Bearbeiter der Moral.[1]
Spanier. Franz Toletus, Kardinal, † 1596. Summa casuum conscientiae s. instructio sacerdotum. Rom 1602 u. o. — Ludw. Molina, Evora u. Madrid, † 1600. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, div. praescientia etc. 1588 u. o. rief durch den hier vorgetragenen Semipelagsm. einen heftigen Streit zwischen den Jesuiten (bes. Frz. Toletus u. Frz. Suarez) und den Dominik. hervor, den Rom (congreg. de auxiliis gratiae seit 1598) durch das Gebot des Stillschweigens 1611 schloß.[2] Außerdem de justitia et jure. 6 Bde. 1593—1609 (Naturrecht).[3] — Joh. Azor, Prof. zu Complutum u. Rom, † 1603. Institutt. morales 1600. 3 TT. 1625. 2 TT. — Gabr. Vasquez, Complut. u. Rom, † 1604. Comment. in S. Thom. II, 1. 1612. Opusc. mor. 1617. — Henr. Henriquez, Salamanca, † 1608. Summa theol. mor. Salam. 1591 u. 93 u. o. — Thom. Sanchez, Granada, † 1610. Op. morale in praec. decalogi s. Summa casuum 1614. Consilia s. opusc. mor. Lugd. 1634. 2 Bde. fol. De sacram. matrimonii 3 Bde. 1602 u. o. — ein Werk, welches der Doktor der Sorbonne Petr. Aurelius, Opp. Paris 1646 II, 243 bezeichnet als opus non gloriandum sed pudendum; tam immani curiositate, tam invisa in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis sagacitate horrendum, ut mirum sit, pudoris alicuius hominem ea sine rubore scripsisse, quae quivis modestioris ingenii vix sine rubore legat. Portenta ista sunt, animorum insidiae, incentiva libidinum, schola flagitiorum. Aus den späteren Ausgaben seit 1612 sind die unsaubersten Sachen, in deren Behandlung Sanchez über alles Maß reichhaltig und weitläufig ist, weggelassen. — Stephan Avila, † 1601. — Greg. de Valentia, vielgefeiert, Dilling., † 1603, behandelt Moralisches in s. Comm. theol. zu Thom. Aqu.

1) Vgl. hiezu das chronol. Verzeichniß in Doctrina mor. Jesuit. 1874 p. XIII—XVI; H. Hurter S. J., Nomenclator literarius recentioris theologiae cathol. — inde a conc. Trid. I—III. Innsbr. 1871—83. Wuttke I, 162 ff. u. Anm. Gieseler, KG. III, 2. 1853 S. 634 ff. Döllinger u. Reusch I, 34 f. Vollständigkeit sollte und konnte nicht erreicht werden; auch einzelne mitunterlaufende Unrichtigkeiten möge man der eigenthümlichen Schwierigkeit einer solchen Zusammenstellung zu Gute halten.

2) Vgl. Zöckler, P. R.-E.² X, 153 ff.

3) Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des jus naturae et gentium u. s. w. Lpz. 1848 S. 142 ff.

Ingolst. 1591 ff. — Joh. de Salas, † 1612. — Franz Suarez[1], Alcala, Salam., Rom, Lissab., † 1617 Opp. 23 Bde. Ven. fol. 1740—57 u. o. Davon 6 Bde. moral. Inhalts. Zuletzt Paris 1856 ff. 28 Bde. 4. Seiner Zeit von höchstem Ansehn: communis huius aetatis magister et alter Augustinus; Coryphaeus theologorum et huius aetatis in Scholasticis Gigas etc. — Juan Mariana, Rom u. Paris, † 1624 in Toledo, berüchtigt durch s. Schr. de rege et regis institutione Toledo 1598 u. ö.[2] — Ferd. de Castro-Palao, † 1633. Opus morale. Lyon 1631 u. ö. — Casp. Hurtadus, Murcia u. Madrid. † 1646. De beatitudine, actibus humanis etc. Madr. 1632. — Martinez de Ripalda, Salam., † 1648. De virtutibus, fide, spe et carit. Bordeaux 1632 u. a. — Peter Hurtado de Mendoza, Vallad. u. Salam., † 1651, De tribus virtutt. theol. Salam. 1631 2 Bde.. — Franz de Lugo † 1652. — Joh. de Dicastillo † 1653. — Martin Perez, Valenc., Barcel., † 1660. De matrimonii sacram. Lyon 1646. — Joh. de Lugo, † 1660. Opp. Ven. 1717 u. ö. De justitia et jure; de virtute fidei divinae u. s. w. — Roderigo de Arriaga, † 1667, Disputt. zur Summa des Thom. Antw. 1643 ff. — Alloza, Lima † 1666. Flores summarum. Köln 1667. — Ant. de Escobar, Valladolid, † 1669. 40 Bde. fol. Liber theol. mor. XXIV doctoribus reseratus. Lugd. 1644, sehr oft aufgelegt u. übers. Universae theol. mor. receptiores absque lite sententiae nec non problematicae disquisitiones. Lugd. 1652—63. 7 Bde. — Mich. de Elizalde (Anagramm: Celladei), † 1678, Gegner des Probabilism., Vertreter des sog. Tutiorism. De recta doctrina morum. Lyon 1670 u. s. w. — Matth. de Moya, † 1684, ein entschiedener Vertheidiger der jesuit. Moral in s. Werke Amadei Guimenii Lomarensis opusc. adv. quorundam expostulationes contra nonnullas Jesuitarum opiniones morales. Palermo 1657, welches in Frankreich die Zensur der Sorbonne 1665 erfuhr. — Thyrsus Gonzalez, Jesuitengeneral, † 1705, Hauptgegner des Probabilism.[3] Fundamentum theol. mor. Rom 1694. — Camargo, Salam., † 1722, Antiprobabilist. Regula honestatis moralis Neap. 1702. — Juan Marin, Rektor der Univ. Alcala u. s. w., † 1725. Theol. specul. et mor. Vened. 1720. — Andr. Zuccheri, † 1744. — Leonardelli, † 1757.

Portugiesen. Eman. Sa, Coimbra u. Rom, † 1596. Aphorismi confessariorum. Köln 1590 u. ö. — Ferd. Rebellus, Evora, † 1608. — Steph. Fagundez, Lissab., † 1645. Tractatus in praecepta decalogi. Lyon 1640. Tract. in quinque praecepta ecclesiae 1626. — Vened. Pereyra, Evora, † 1681. Promptuarium theologic. mor. Lissab. 1671—76. Elucidarium s. theol. mor. ebenda 1668. — Eman. Pereira, Lissab., † 1683. De restitutione 1724.

Italiener. Rob. Bellarmin, der bekannte Polemiker, † 1621, enthält in s. Disputationes de controversiis etc. Ingolst. 1581 u. a. auch Moralisches. —

---

1) K. Werner, Frz. Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrhh. 2 Bde. Regsb. 1861. Zöckler, P. R.-E.[2] XV, 4 ff.
2) Herzog, P. R.-E.[2] IX, 328 f.
3) Vgl. über ihn Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten u. s. w. Nördl. 1889. I, 120 ff.

Vinc. Figliuzzi (Filliuccius), Rom, † 1622. Moralium quaestionum de christ. officiis et casibus conscientiae ad formam cursus qui praelegi solet in S. J. collegio Romano. 2 Bde. Lyon 1622. Synopsis universae theol. mor. Duacum 1626. — Frank. Amigo, † 1651. — Franc. Pallizzari, † 1651. — Nic. Baldello, † 1655. — Sfortia Pallavicino, Rom, Kard., der Geschichtsschreiber des Trid. Konzils, † 1667, hat in s. assertiones theol. 3 Bde. Rom 1649 auch Moralisches behandelt: de actibus humanis, de fide, spe et caritate, de justitia et jure u. s. w. Arte della perfezione christiana. Rom 1665 u. ö. — Thom. Tamburini, † 1675. Explic. decalogi Venedig. 1654. 1707. — Honor. Fabri, † 1688. Apologeticus doctrinae mor. Soc. Jesu Lyon 1670 u. ö. (vertritt den Probabilism.), enthält auch die Abh. des Jesuiten le Dent de attritione). — Casalicchi, † 1686. Tuta conscientia s. theol. mor. 1686. — Jos. Maria Requesens, † 1690. Disput. in Thom. Summ. I, 2. Palermo 1659 u. ö. De honestate contritionis et attritionis earumque sufficientia etc. 1679. — Francolini, † 1709. Clericus rom. contra nimium rigorem munitus. Rom 1705. — Domin. Viva, Neapel, † 1710. Cursus theologico-moralis. Padua 1737 u. ö. — Petrus Catalano, † 1732. Universi juris theologico-moralis corpus. 2 Bde. Ven. 1728—47. — Nic. Mazzotta, Neapel, † 1746. Theol. mor. 1748. — Jos. Carpani, Rom, † 1762. De opinione probabili etc. 1753. — Jak. Sanvitale, † 1753, heftiger Gegner der Antiprobabilisten in verschiedenen Schriften, bes. gegen Concina.

Franzosen. Valer. Reginaldus (Reynauld, Renaud), † 1623, schrieb Kasuelles für den Beichtstuhl. — Steph. Bauny, Lyon, † 1649. Somme des péchés. Paris 1630. Summa casuum conscientiae. Par. 1631. Theol. mor. 4 Bde. Par. 1640 ff. — Franz Garasse, † 1631, starb zu Poitiers als freiwilliges Opfer im Dienst der Pestkranken. Aber sein Somme theol. des vérités capitales etc. Par. 1625 wurde von der Sorbonne verurtheilt. — Anton Sirmondus, † 1643. La defense de la vertu. Par. 1641 (es könne keine Zeit angegeben werden, zu welcher der Mensch verpflichtet ist, dem Gebot der Liebe zu Gott zu genügen, wenn er nur nicht dagegen handle). — Nic. Abram, † 1655. De veritate et mendacio. Par. 1648. — Georg Rhodes, Avignon, † 1661, Disputt. zur Summa des Thomas. — Jos. Martinon, † 1662, handelt in s. Theol. universa, 5 Bde. Bord. 1644 ff. u. a. auch von den drei theol. Tugenden u. s. w. — Theophil. Raynaud, † 1663. Moralis disciplina etc. Lyon 1629. De virtutibus et vitiis etc. 1631. — Joh. Ferrier, Beichtv. Ludw. XIV., † 1674. Le Jansénisme condamné par la Bulle d'Innocent X. Toul. 1654. Les sentimens des plus considérables Casuistes sur la probabilité des opinions dans la morale 1659. Außerdem noch verschiedenes Antijansenistische. — Taberna (Taverne), Lille, † 1686. Synopsis theol. pract. 1698 u. ö. — Joh. Gisbert, † 1710. Antiprobabilismus. Par. 1703. — Gabr. Antoine, † 1743. Theol. mor. universa. Nancy. 3 Bde. 1726 u. ö.

Belgier. Petr. Canisius (de Hondt, canis austriacus, seiner Wirksamkeit nach den Deutschen zugehörend), † 1597, hat in seinen beiden Katechismen auch den moral. Stoff behandelt (vgl. früher). — Leonard Lessius, Löwen, † 1623. De jure et justitia ceterisque virtutibus cardinalibus etc.

1605[1], mit e. Anhang v. Raynaud.: Pro Lessii de licito usu aequivocationum et mentalium reservationum 1653; nach Allgambe's Urtheil opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu. — Mart. Becanus, Würzb., Mainz, Wien, † 1624, ein streitbarer Polemiker bes. gegen die Kalvinisten, behandelte in s. Summa theol. scholast., Mainz 1612 u. ö., e. Zus.fassung der Komment. von Suarez zu Thomas, auch die Fragen der Moral.[2] — Aeg. Coninck, Löwen, † 1633. Komm. zu Thom. Summ. Antw. 1616 u. ö. De moralitate, natura et affectibus actuum supernaturalium etc. 1623. — Rich. Archdekin, Löwen u. Antw., † 1663. Seine Theol. tripartita universa (vollst. Ausg. Dilling. 1694) enthält auch das Moralische. — Aeg. Estrix, † 1694, schrieb über die attritio. — Jos. Pollenter, Antw., † 1695. Sexaginta quinque propositiones nuper ab Innoc. XI proscript. Löwen 1689 (den Probabilism. betr.). — Jos. Diertins, † 1700. De peccatis ignorantiae. Köln 1681. — Claud. Lacroix, Köln, † 1714. Theol. mor. 1710—14. 8 Bde. Ravenna 1761. 3 Bde. Paris 1866 (Probabilist).

Engländer. Ant. Terillus (od. Bonvill), † 1676. Fundamentum totius theologiae moralis s. tractatus de conscientia Lüttich 1668. Regula morum 1677.

Deutsche. Gretser, Ingolst., † 1625, Opp. 17 Bde. Regsb. 1734—41. — Keller, Regsb., Mchn., † 1631. Tyrannicidium etc. Mchn. 1611. — Tanner, Ingolst., † 1632. Theol. scholast. Ingolst. 1627. — Paul Laymann, Ingolst., Münch., Dill., Kostnitz, † 1635. Theol. mor. Mchn. 1625. 4 Bde.; letzte Aufl. Mainz 1723. Auszug: Theol. mor. compend. theol. Mainz 1637. Letzte Ausg. Wien 1756.[3] — Herm. Busenbaum, ein Westfale, Hildesh., Münster, † 1668. Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae etc. Münster 1650, hat von 1650—75 wenigstens 45, bis 1776 über 200 Auflagen erlebt, denen später noch viele folgten; mit den von Alex. VII., Innoc. XI. u. s. w. verurtheilten Sätzen durch Liguori. Neapel 1748 u. ö. (Rom 1844), wegen seiner übersichtlichen Ordnung[4] viel nachgeahmt, in Form und Methode auch von Liguori, im Orden fast überall maßgebend, von Lacroix (vgl. oben Belg.) kommentirt: Theol. mor. antehac ex probatis autoribus breviter concinnata, a Busenb. nunc pluribus partibus aucta. Köln 1710 ff. 8 Bde., und von Andern; aber wegen seiner Grundsätze über den Mord, besonders den Königsmord, nach

1) Kaltenborn a. a. O. S. 151 ff.

2) Boetius über ihn: Unus in theologia scholastica omnibus epitomis et introductionibus praeferendus.

3) Eintheilung: 1. De generalibus theologiae mor. principiis; 2. von den drei theol. Tugenden; 3. De justitia et jure nebst den übrigen Kardinaltugenden; 4. De virtute et statu religionis; 5. von den Sakramenten und dem Meßopfer. Das Ganze mit vorwiegend jurist. Charakter. Im Wesentl. ist dieß die sich gleichbleibende Dispos. u. Behandlung auch in den übrigen Darstellungen der Moraltheologie.

4) 1. Von der innern u. äußern Richtschnur des Handelns, d. h. Gewissen u. Gesetz; 2. von den Pflichten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe; 3. von den Geboten Gottes u. der Kirche; 4. von den besonderen Standespflichten der Religiosen, der Kleriker u. der Weltlichen, besonders der Richter, Aerzte, Sachwalter u. s. w.; 5. Grundsätze u. Regeln für die Beurtheilung der Größe u. Schwere der sittl. Verfehlungen; 6. Kasuistik in Bezug auf die sieben Sakram.; 7. von den Zensuren u. Irregularitäten.

dem Attentat von Damiens auf Ludw. XV. vom Pariser Parlament verurtheilt, vom Parlament v. Toulouse öffentl. verbrannt, von den meisten Vorstehern der Jesuitenkollegien abgelehnt, obgleich nicht so schlimm wie Suarez u. Mariana.[1] — Püttner, Oesterr., † 1686. De jure et justitia. Graz 1666. — Burghaber, Freiburg, † 1687. Centuriae selectorum casuum conscientiae tres. Freiburg 1665. Köln 1671. — Haunold, Ingolst., † 1688. De justitia et jure privatorum universo. 1671. 72. — Ilsung (aus Hall in Tirol), † 1695. Arbor scientiae boni et mali (auf Grund der Entscheidungen Alex. VII., Innoc. XI., Alex. VIII.). Dilling. 1693. — Jos. Vogler, Ingolst., † 1708. De restitutione u. ähnl. Themata 1705 ff. — Steinbach, Bambg. † 1709. — Reutlinger, Magnum matrimonii sacramentum 1716. — Hoffstetter, † 1720, schrieb ebenfalls über die Ehe. Regsb. 1713. — Karchne, Grätz, † 1722. De actibus humanis Trier 1716. — Konr. Vogler, Dillingen, † 1742. Summa totius theol. mor. ex opp. Suarezii 1740. — Heislinger, Ingolst., † 1745, über die Ehe u. A. — Ant. Mayr, Ingolst., † 1749. De contritione 1746 u. A. — Schardt, Prag, † 1754. De matrimonio 1734. — Bekanowsky (aus Litthauen), † 1755. — Munier, Würzb., † 1759. De jure et justitia 1749. — Joh. Reuter, Trier, † 1762. Theol. mor. quadripartita. Köln 1750. — Dan. Stadler, Amberg, † 1764. De duello. Ingolst. 1751. — Neumayr, München, † 1765, Asketisches u. Probabilistisches. — Hizler, Dillingen, † 1770. Institutt. theol. mor. Augsb. 1755. — Joh. Rupp, Heidelb., † 1776. De pecc. veniali 1752. — Krumbhorn, Breslau, † 1777. De fide, spe et caritate 1747. — Voit, Würzb. † 1780. Theol. mor. Würzb. 1750.

Diese Uebersicht zeigt, wie außerordentlich reichhaltig die Moral von Seiten der Jesuiten, insonderheit der spanischen, bearbeitet worden ist und zugleich lassen schon die Titel vielfach die Gegenstände und die Richtung wie den Zweck dieser Behandlung erkennen.

Um die theils verloren gegangene, theils unsicher gewordene Welt der neuen Zeit für die Kirche des Papstes wieder zu gewinnen und die Gemüther im Interesse der Kirche zu beherrschen, bildete der Jesuitenorden im Anschluß an die bisherige Kasuistik eine Moral aus und brachte sie besonders im Beichtstuhl zur Anwendung, welche das Sittliche unter dem Gesichtspunkt der äußeren rechtlichen Kirche, daher denn auch nach juristischer Analogie beurtheilte und somit in die einzelnen Handlungen mit ihren einzelnen Umständen, getrennt vom Zusammenhang mit der innern Welt der sittlichen Gesinnung gegen Gott, auflöste und zersplitterte, und das Netz dieser Behandlung besonders durch den Beichtstuhl um den gesammten Umkreis der Lebensbethätigungen zu werfen suchte. Um aber den Neigungen vor allem der höher stehenden Welt entgegenzukommen und sie nicht durch

1) Eine Apologie Busenbaum's bei Penn, Das schwarze Buch u. die Moral der Jesuiten 1865 (nach Hurter Nomenclator II, 1 p. 226).

vermeintlichen „Rigorismus“ abzustoßen, sondern sie in „das goldene Netz“ zu ziehen, ermäßigte diese Moral sowohl die Forderungen der Beichte selbst durch die Lehre von der Zulänglichkeit der attritio, als sie den Umkreis des Erlaubten und sittlich Möglichen erweiterte durch die Theorien des Probabilismus, der Absichtsleitung und des geistigen Vorbehalts, bis zu Zugeständnissen, welche, nachdem verschiedene Versuche der Bekämpfung vergebens gewesen, durch ihre Erschütterung aller Sittlichkeit den Widerspruch und die Entrüstung in der eigenen Kirche hervorriefen. Trotzdem hat sich diese Moral, wenn auch in etwas ermäßigter Form, doch ohne jemals jene Vergangenheit zu verleugnen, bis zur Gegenwart in ihrer Geltung zu behaupten und zu erneutem Einfluß zu gelangen gewußt.

1. **Die Verherrlichung des Papstthums und ihre sittlichen Konsequenzen.**[1] Daß die Jesuiten gerade die Moral pflegten, war durch die ganze Lage der Zeit veranlaßt. Die große Erschütterung des 16. Jahrhunderts sowie die ganze Entwickelung des modernen Lebens hatte zwischen der hierarchischen Kirche und der neuen Zeit eine große Kluft theils geoffenbart, theils dieselbe erweitert. Diese galt es daher zu überbrücken und die Völker der neuen Zeit zum Gehorsam gegen die päpstliche Kirche zurückzuführen: theils durch die Mittel der Jugenderziehung, theils durch den Beichtstuhl, dessen Zwecken die Beurtheilung und Behandlung der sittlichen Fragen dienstbar gemacht werden mußte. Der Zweck, welchen sich der Jesuitenorden gestellt hatte, forderte vor Allem, das Papstthum wieder zur vollen Anerkennung zu bringen und führte so zu einer maßlosen Verherrlichung desselben. In diesem Sinn knüpfte er an Thomas von Aquino an, welcher die Lehre von der Unfehlbarkeit und dem Universalepiskopat des Papstes für die scholastische Theologie begründet hatte, und machte sich die Ausbildung und Vertretung derselben zur vornehmsten Aufgabe. So vertrat schon auf dem Tridentiner Konzil Lainez diese Anschauung und Bellarmin und Pallavicino u. A. entwickelten sie weiter. Gegenüber der weltlichen Gewalt traten die Jesuiten das Erbe der mittelalterlichen Ansprüche auf die allgemeine Weltherrschaft des Papstes und die Unterordnung aller weltlichen Gewalt unter die geistliche an.[2] Denn der Papst ist die Vertretung

1) Vgl. z. B. Eisele, Jesuitism. u. Katholicism. S. 133 ff.

2) So hat Suarez in seiner berühmten Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, Coimbr. 1613, auf Anregung Paul's V. gegen Jakob I. und den englischen Huldigungseid (oath of allegiance)

Gottes selbst, sein Spruch Gottesspruch. Nun aber ist die päpstliche Kirche ein äußerer staatsmäßiger Organismus. Wenn nun die äußeren kirchlichen Ordnungen und Anordnungen ohne Weiteres von göttlicher Autorität, also gewissensverpflichtend sind, so wird das Statutarische unmittelbar dem Sittlichen gleichgestellt, d. i. das Recht mit der Moral vermengt und dadurch der eigentliche Charakter des Sittlichen vernichtet. Denn das Statutarische ruht auf äußerer Anordnung, das Sittliche aber ist in sich selbst begründet. So schiebt sich jene an die Stelle von diesem ein und verderbt dadurch die Moral und verwirrt die Gewissen. Dieß aber mußte um so verhängnißvoller werden, je mehr der Jesuitenorden sich der Gewissen und des Beichtstuhls bemächtigte.

2. Der Beherrschung und Leitung des Seelenlebens innerhalb des Ordens selbst sollten die exercitia spiritualia dienen, welche von Loyola herrührend nachträglich erweitert und durch die Generalkongregation von 1594 festgesetzt wurden.[1] Von einem Exercitienmeister geleitet, in völliger Abgeschlossenheit, durch Gebet, Meditation, Gewissenserforschung, Kasteiung u. s. w. in bestimmter vorgeschriebener Aufeinanderfolge der Betrachtungen und psychologischen Stimmungen, dienen sie dazu, das persönliche religiöse Leben untergehen zu lassen in der Direktion des Ordens.[2] Darin bilden sie einen charakteristischen Gegensatz zur reformatorischen Seelenführung, welche in der Recht-

---

geschrieben, ausgeführt, „daß der Papst eine Zwangsgewalt über die weltlichen Fürsten habe, daß er sie daher, wenn sie ketzerisch und schismatisch würden, absetzen könne, und daß man dieses sogar als Glaubensartikel annehmen müsse, weil Christus dem Petrus u. dessen Nachfolgern die Binde- u. Lösegewalt übertragen habe. Paul V. sprach ihm in einem eigenen Schreiben vom 9. Septbr. 1613 seinen Dank für dieses Werk aus, aber Jakob ließ es durch den Henker vor der Paulskirche verbrennen. Als dieß Suarez vernahm, bedauerte er nur, daß es ihm nicht vergönnt sei, das Schicksal seines Buchs theilen zu dürfen." P. R.-E.² XV, 6. Santarelli, zur Zeit des 30jähr. Kriegs: In dem Augenblick, da Christus das Papstthum einsetzte, hat er ihm auch alle Fürsten und Reiche der Welt unterworfen. — — Der Papst darf vermöge göttlichen Auftrags ketzerischen, ungläubigen Fürsten Freiheit, Leben und Herrschaft aus gerechten Gründen entziehen bei Huber S. 240.

1) Wenn sie von der einen Seite aufs höchste gerühmt und fast als inspirirt gepriesen werden, so zeigt auf der andern Seite z. B. das Leben der Amalie v. Lasaulx, welche Gewissensqual sie für einen selbständigeren religiösen Charakter werden können.

2) Die Forderung des unbedingten Gehorsams gegen die Obern ist in den Constitutiones soc. (Rom 1583) beschrieben mit den Worten: quisque sibi persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sinere debent, perinde ac si cadaver essent, quod quoquo versus ferri et quacunque ratione tractari se sinit, vel similiter atque senis baculus, qui ubicunque et quacunque in re velit eo uti, qui eum manu tenet, ei inservit.

fertigungslehre die Selbständigkeit der christlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu Gott vertritt. Wenn aber das Untergehen des eigenen Ich der maßgebende Gedanke der mittelalterlichen und nachreformatorischen katholischen Mystik ist, so bereitet jene Methode der Vernichtigung der eigenen Persönlichkeit zugleich den fruchtbaren Boden für die schwärmerische Mystik, welche auch im Jesuitenorden Heimat und Blüte fand, aber unter die Leitung des politischen Verstandes gestellt, welcher die Herrschaft der Kirche sich zur Aufgabe stellte — eine Kombination von Schwärmerei und Klugheit, welche in Loyola selbst sich persönlich darstellte.

3. Um die Gemüther zu beherrschen, bemächtigte man sich vor Allem des Beichtstuhls. Und um ihn zu erobern und festzuhalten, suchte man sich der sittlichen Wirklichkeit möglichst anzubequemen. „Die Gesellschaft Jesu", heißt es in der „Imago primi saeculi"[1], „sucht sich den Sitten Aller anzubilden und anzupassen — Allen Alles zu werden —. Hüte dich, hier das Laster der Schmeichelei zu argwöhnen. Es ist die gewandte Kunst und Betriebsamkeit einer sinnreichen Liebe, welche mit diesem süßen Zauber die Widerstrebenden angreift und sich und Gott wiedergiebt. — Indem die religiöse Urbanität ihrer Sitten eine dienstfertige Güte fühlbar macht, fordert sie auch gleiche Empfindungen zurück. In der That ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen! Denn was gefällt, das überzeugt, und liebenswürdig wird, was durch die Aehnlichkeit der Sitten schmeichelt. Bald lassen sie sich in die tiefste Tiefe hinab, bald erheben sie sich zum Höchsten, bald halten sie sich in der Mitte und hüten sich vor Nichts so sehr, als daß sie durch ungleiche Lebensweise und Gewohnheit die Neigungen der Menschen von sich abwendig machen. — Man muß das Segel nach dem Winde ausspannen, die Temperamente kennen lernen, auf geschickte Art den Stachel der Liebe eindrücken, die Schmeicheleien, wodurch Jemand gefangen werden kann, ausforschen und demnach Alles nach den Gesetzen der Humanität, welche die Gemüther beugt, einrichten; nichts was erschreckt, ist jenem zu erlauben, welcher die Herzen für die Tugenden erweichen will."

4. Jenem Zweck der Beherrschung der Gemüther durch den Beichtstuhl diente die kasuistische Methode in der Behandlung der Ethik. Die Kasuistik hatte schon früher, besonders gegen den Ausgang des Mittelalters reichliche Behandlung erfahren.[2] An diesen

1) III, p. 408 f. nach Huber, a. a. O. S. 307 f.
2) Vgl. I § 59, 3.

Vorgang schloß sich die jesuitische Behandlung der sittlichen Fragen an. Das Charakteristische der Kasuistik besteht in der Loslösung der Handlung von der inneren Gesinnungswelt der Person. Die Handlung wird als solche, der Mensch nur als Handelnder ins Auge gefaßt, und seine That nur wie vom Richter in äußerer Abschätzung und nach äußeren Umständen beurtheilt. Indem so das sittliche Leben in einzelne Handlungen aufgelöst, das sittliche Verhalten nicht aus der innern Einheit der sittlichen Person heraus gewürdigt, sondern atomisirt wird, wird damit auch die Sittlichkeit und das Sittengesetz in lauter Einzelnheiten aufgelöst und damit in seinem Wesen aufgehoben, weil nach Art einer Rechtsgesetzsammlung behandelt. Die jesuitischen Moralschriften tragen daher zumeist den Charakter solcher kasuistischer Sammlungen und äußerlicher Entscheidungen einzelner Fragen an sich und zwar oft der unglaublichsten Art, wie sie in Wirklichkeit kaum je vorkommen, sondern von einer müßigen Phantasie ausgedacht sind.

„Eine bedeutende Rolle spielt in der kasuistischen Behandlung der Moral die Unterscheidung zwischen schweren und leichten Gesetzen, schweren und leichten Pflichten, großen und kleinen Uebertretungen, Tod- und läßlichen Sünden." Statt nun aber den Unterschied zwischen solchen Uebertretungen auf den innern Unterschied des Willens und seiner Beschaffenheit zurückzuführen, wird er auf den materiellen Unterschied der Gebote und Verbote gestützt und so zu einer Quelle der Unsicherheit und Unruhe für die Gemüther oder zur Versuchung, das Maß des äußeren Verbots und seiner Strafe auch als Maß der sittlichen Würdigung anzusehn. Eine bloß quantitative Schätzung tritt an die Stelle der qualitativen Beurtheilung. Der Betrag oder die schlimmen Folgen z. B. eines Diebstahls entscheiden über den Charakter der Sünde, ob sie Tod- oder läßliche Sünde sei. „Kleine Diebstähle werden nach der Summe taxirt, die sich durch Addition derselben ergibt. Der unredliche Sinn fällt nicht in Berechnung. Wenn jemand mehrere kleine Ungerechtigkeiten begangen hat, so muß der addirte Betrag größer sein, bis es eine Todsünde ist, als wenn derselbe auf einmal entwendet wurde", und überdieß muß noch „eine gewisse Verbindung" unter den Ungerechtigkeiten sein, etwa eine Gleichartigkeit der Diebstähle u. dgl. So entsteht eine angeblich „christliche Moral, die Trug und Diebstahl unter den Menschen bis auf einen gewissen Grad duldet", und welche, statt nach dem heiligen Willen Gottes zu urtheilen, etwa sagt: „so weit sündigt man läßlich, so viel darf man thun, ohne unter die Strafe der Verdammung zu fallen; hier ist das Gebiet der Todsünden. Nun' ja, die läßlichen Sünden bringen nicht um das ewige Leben; die Todsünden kann man beichten: mag hier wohl noch ein christlicher Sinn seine Wurzeln schlagen?"[1]

---

1) So nach Hirscher, Ueber das Verhältniß des Evangeliums zu der theol. Scholastik u. s. w. 1823, bei Döllinger und Reusch I, 13 ff. Thomas Morus meint, die Kasuisten seien nur bemüht, die Menschen zu unterweisen, quam prope ad peccatum sine peccato liceat accedere.

5. Mit dieser Betonung der einzelnen Handlung steht die Betonung des Willens in Zusammenhang. Aber, so richtig das lautet, so unrichtig ist es doch gemeint. Denn es ist nicht der mit der innern sittlichen Nothwendigkeit identische Wille, der hier gemeint ist, und im Sinn der inneren Beschaffenheit und Grundrichtung der Gesinnung, sondern — im Anschluß an Duns Skotus[1] — der rein formale Wille und als einzelner Akt der „Intention" in Bezug auf einen einzelnen Fall, wobei vollkommene Kenntniß der Umstände und Folgen vorausgesetzt wird. Es ist natürlich, daß eine ganz ungebührliche Beschränkung des Begriffs der Sünde und der Anrechnung die Folge davon war.[2] Denn dem „Irrthum" oder der „unüberwindlichen Unwissenheit" wird ein weiter Spielraum gegeben, dagegen die „Absicht" auf den ganz speziellen Fall oder eine spezielle Seite desselben eingeschränkt, die sündige Willensrichtung überhaupt aber und die allgemeine Absicht dabei ganz außer Betracht gelassen: so daß damit eine bequeme Entschuldigung für unendlich Vieles, was doch vor Gott verdammlich ist, gewonnen war. Denn wenn man bei einer Handlung den eingetretenen Erfolg nicht beabsichtigt oder vorausgesehen hat, so beruhigt sich jene Moral mit der Erklärung, daß der Handelnde an diesem Erfolg nicht die Schuld trage.

Um von unzähligen Beispielen nur etliche anzuführen: Ein Diebstahl — erklärt Johannes de Dicastillo — der aus unvollständiger Ueberlegung begangen wird, ist eine läßliche Sünde, etwa bei heftiger Versuchung oder in Eile, die keine Ueberlegung verstattet. Oder — sagt Georg Rhodes — ein Ehebruch oder Mord, wobei man die Schwere der Handlung nur unvollkommen oder leichthin beachtet, ist eine leichte Sünde. Leidenschaft oder schlechte Gewohnheit, lehrt Laymann, heben den Gebrauch der Vernunft auf, der zur Todsünde gehöre.[3] Oder: wenn ein Betrunkener einen Mord begeht, wird ihm dieser von Gott nicht zur Sünde angerechnet, weil er ihn nicht vorausgesehen — lehrt ein jesuitischer Morallehrer noch unsres Jahrhunderts.[4] Oder: wenn eine schwangere Frau von ihrem Manne so geschlagen wird, daß sie eine Fehlgeburt thut, so

---

1) Vgl. I § 58.

2) So z. B. die Kölnische Censura v. 1560 fol. 44: peccatum est non quidquid legi Dei repugnat (dieß ist die protest. These), sed hoc proprie vocatur peccatum quod libera voluntate et a sciente committitur. Was das Gesetz von der Vollkommenheit sagt, von ganzem Herzen u. s. w., ad nos, qui in hac mortali vita versamur, non pertinent. Vgl. Gieseler III, 2 S. 636 Anm. 6. Laymann, Theol. mor. I, 3, 5 no. 13: hominem nunquam peccare nisi actualiter advertat ad moralem malitiam operis aut omissionis.

3) Gieseler III, 2 S. 637. Vgl. mehr dergl. bei Huber S. 290.

4) Moullet, Comp. theol. mor. Prati 1845 p. 403: Ambrosius vitio ebrietatis deditus semel in plena ebrietate hominem occidit. — Ambrosio non imputatur coram Deo homicidium, utpote nullatenus praevisum. Doctr. mor. Jesuit. 1874 p. 280 [576]. Ebenso z. B. Filliucci.

trägt der Mann an dieser Fehlgeburt keine Schuld — meint derselbe.[1] Oder — ich greife willkürlich heraus — um einen Fall vermeintlicher Unwissenheit anzuführen: es begeht jemand eine lange Zeit seines Lebens (longo vitae tempore) die Sünde der Selbstbefleckung, ohne sie für Sünde zu halten, bis er erst durch eine Predigt Kenntniß davon erlangt (cuius notitiam aliqua deinde concione acquisivit): dieser hat mit jener lange Zeit hindurch geübten Sünde keine Sünde begangen, lehrt ein Andrer[2] — als ob es eine solche unbefangene Unwissenheit wirklich geben könnte.

Solche einzelne Fälle werden vereinzelt behandelt und nach der Norm der äußern Autorität entschieden, d. h. nicht als sittliche behandelt, sondern wie einzelne Handlungen des Rechtslebens. Und da nun die normative Autorität die rechtlich organisirte Kirche ist, so stehen für diese sittliche Betrachtungsweise die Gebiete des eigentlich Sittlichen und des Rechtlichen und Zeremoniellen ganz gleich. Das heißt: Diese Moral ist die Verkehrung des Begriffs des Sittlichen und die Verwirrung der Gewissen. Wenn jene Gleichstellung der verschiedenen Gebiete den Charakter der vorchristlichen Moral bildet, während es der Vorzug des Christenthums ist, die Welt des Sittlichen in ihrer selbständigen Würde herausgestellt zu haben, so ist die römische Moral, da sie durch die kultische Rechtsgemeinschaft der Kirche bedingt ist, überhaupt ein Rückfall auf die vorchristliche Stufe. Dieses Vor- und Unterchristliche in jener Moral aber gewinnt in der jesuitischen seine entschiedenste Ausprägung, so daß sich auch hierin zeigt, daß der Jesuitismus der eigentliche Repräsentant der nachreformatorischen römischen Kirche ist.

5. Der Probabilismus.[3] Jene Methode, die einzelnen Handlungen für sich zu beurtheilen, und zwar im Dienst eines fremden Zwecks — dem der Herrschaft über die Menschen —, daher nicht nach der absoluten sittlichen Betrachtungsweise, sondern nach Zweckmäßigkeitsgründen und im Sinn der Laxheit, um durch das „goldene Netz Seelen zu fangen", mußte den Grundsatz des Probabilismus empfehlen, d. h. den Grundsatz, in sittlich zweifelhaften oder auch bedenklichen Fällen das Handeln von der Autorität einzelner kirchlicher Lehrer ab-

---

1) L. c. Paulus uxorem gravidam graviter percussit; unde paulo post abortus secutus est; an hic abortus marito imputatur? — Si nullo modo talem effectum praevidit, etsi peccaverit uxorem percutiendo, reus tamen non est huius abortus.

2) Burghaber zu Freiburg im Breisgau, † 1687. Centuriae etc. Col. Agr. 1671 p. 154 (Doctrina etc. p. 30 [91]: mollitie illa per longum vitae tempus exercita nullum commisisse peccatum.

3) Hiezu ist vor allem jenes Werk von Döllinger u. Reusch zu vergleichen, außerdem Zöckler in P. R.-E.² XII, 234 ff.

hängig zu machen, so zwar, daß auch wenige oder auch nur Eine Autorität ausreicht, um eine Ansicht zu einer sententia probabilis zu machen.[1] Diese Denkweise ist so alt als die menschliche Neigung, die unsittlichen Wünsche des Herzens durch die Sophistik des Verstandes mit dem Schein des Erlaubten zu umgeben und zu diesem Behufe sich mit äußeren Autoritäten zu decken. Sie findet sich schon in der griechischen Sophistik und ihrer Kasuistik, sowie im talmudischen Judenthum, welches damit das eigentliche Sittengesetz beseitigte im Interesse einer peinlichen Beobachtung der äußerlichen zeremoniellen Satzungen. Dieselbe Tendenz wiederholt sich innerhalb der Kirche im Bestreben, das Gebiet des moralisch Zulässigen möglichst zu erweitern, besonders in der scholastischen Kasuistik der letzten Jahrhunderte des Mittelalters und ihren die Gewissen verwirrenden Untersuchungen über die Widersprüche der Autoritäten und die dadurch erzeugten scheinbaren Pflichtenkollisionen.[2] Vor Allem aber hat dieser Probabilismus seine Heimat und berüchtigt gewordene Ausbildung im Jesuitenorden gefunden und hier eine wechselvolle Geschichte durchgemacht.

Zwar ist er zuerst von thomistischen Theologen — den Dominikanern Barthelemi Medina, um 1577[3], Ludwig Lopez, um 1585 — aufgestellt worden, aber dann von Gabr. Vasquez, † 1604, in den Jesuitenorden eingeführt und hat hier bald reiche Verbreitung und praktische Anwendung erfahren, um durch solche Ausdehnung des Gebiets des sittlich Möglichen „das Joch Christi zu erleichtern".[4] Dadurch war der weiteste Spielraum zur Rechtfertigung auch sehr bedenklicher Entscheidungen gegeben. Im 17. Jahrhundert wurde der Probabilismus die herrschende Ansicht nicht nur in Spanien, wo er fortwährend die zahlreichsten und eifrigsten Vertreter fand, sondern auch in Italien und Deutschland, weniger in Frankreich.[5] Bereits 1620 erließ die Sorbonne einen Protest gegen die Probabilitätslehre, aber den eigentlichen Kampf eröffnete Paskal 1656 in seinen glänzend geschriebenen Lettres provinciales, durch die er das allgemeine Interesse der Gebildeten Frankreichs zu erwecken wußte und die laxe Moral der Jesuiten der Verachtung preisgab.[6] Zwar verurtheilte

1) Vgl. (Harleß) Jesuitenspiegel S. 45 f. Joh. Huber, a. a. O. S. 284 f.

2) Vgl. Zöckler, P. R.-E.[2] XII, 235.

3) In s. Komm. zur Prim. secundae qu. 19 des Thom. v. Aqu.: Si opinio est probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior — aber allerdings, wenn jene von viri sapientes und optima argumenta gestützt ist.

4) Quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur, wie es ja auch besser sei, daß mehrere Wege nach Madrid führen, als wenn es nur einen gäbe. So Sanchez u. Escobar. Vgl. Jesuitenspiegel Anm. 11 S. 46.

5) Vgl. Döllinger u. Reusch I. S. 29 f.

6) Wenn auch sein Urtheil selbst (im 5. u. 6. Brief) das möglichst milde ist. „Wahr ist — heißt es dort — Sittenverderbniß ist nicht die Absicht der Jesuiten, aber ebenso wenig ist Sittenverbesserung ihr einziges Ziel; das wäre eine schlechte Politik. Ihr Gedanke ist der: sie haben von sich selbst eine hinreichend gute Meinung, um zu glauben, es sei zum Besten der Religion nützlich

Alexander VII. 1657 Paskal's Schrift, mußte aber doch 1659 auch die laxe Apologie pour les Casuistes des Jesuiten Pirot zensuriren und nach den wiederholten Erklärungen der Sorbonne wider den Laxismus (1658 und 1665) den Probabilismus und die damit zusammenhängenden schädlichen Morallehren 1665 mißbilligen. Noch entschiedener that es Innocenz XI. in der Bulle Contra 65 propositiones laxorum moralistarum 1679. Dadurch war die Herrschaft des ärgsten Probabilismus doch so weit erschüttert, daß die 13. Generalkongregation von 1687 erklärte, es sei nicht Lehre des Ordens, „daß es erlaubt sei, der weniger probablen, aber der Freiheit günstigeren Meinung zu folgen und die mehr probable und mit dem Gebote übereinstimmende Meinung zu verlassen". Aber schon diese Formulirung ist unsittlich. Und als der zum General des Ordens erwählte Thyrsus Gonzalez sein 1684 geschriebenes Buch wider den Probabilismus (Fundamenta theol. mor.) 1691 veröffentlichte, erfuhr er den stärksten Widerspruch im Orden und kam in die Gefahr, abgesetzt zu werden. Nur wenige fanden sich, welche sich unbedingt gegen jene Theorie aussprachen — nur drei namhafte Schriftsteller des Ordens —; die übrigen erklärten sie geradezu für ein Bekenntniß der ganzen Gesellschaft.[1] Sie blieb im Orden die herrschende, wenn sie auch verschiedene Modifikationen erfuhr. Nach dem Aequiprobabilismus, welchen besonders später Liguori ausbildete, darf von zwei sittlichen Meinungen nur dann die eine befolgt werden, wenn sie ganz ebenso probabel ist, wie die entgegenstehende; nach dem Probabiliorismus gibt es Fälle von gleicher Probabilität der Meinungen nicht, muß vielmehr eine Meinung die wirklich probablere und daher für das Handeln maßgebend sein;

---

und gewissermaßen nothwendig, daß ihr Ansehn sich überallhin erstrecke und sie alle Gewissen beherrschen. Und weil die strengen Vorschriften des Evangeliums zur Beherrschung einer gewissen Klasse von Menschen geeignet sind, so bedienen sie sich derselben bei günstiger Gelegenheit. Aber wiefern diese Vorschriften sich gar nicht dem Streben der großen Mehrzahl anbequemen, so lassen sie sie, was jene anbetrifft, auf sich beruhen, um alle Welt zufriedenstellen zu können. — Von diesem Prinzip aus begreift man leicht, wie sie ihre Hauptabsicht, alle Welt sich zu eigen zu machen, zu Schanden machen würden, hätten sie nur laxe Kasuisten, weil die wahrhaft Frommen einen strengeren Lebenswandel begehren. Aber da es dergleichen nicht in großer Zahl gibt, so bedarf es zu deren Leitung nicht viel strenger Führer; sie haben deren wenig genug, während eine Masse laxer Kasuisten denen zu Diensten steht, welche ein laxes Wesen begehren." — „Wenn wir, so sagen die Jesuiten anderwärts bei Paskal, einige Laxheit an Andern dulden, so ist das mehr Anbequemung als Absicht. Wir sind dazu gezwungen. Denn die Menschen sind heutzutage so verderbt, daß bei dem Unvermögen, sie auf unsere Seite herüberzubringen, es gut ist, auf ihre Seite hinüberzugehen. Außerdem würden sie von uns abfallen; sie würden es noch ärger treiben und sich gänzlich dem Verderben preisgeben. Eben nun, um sie zurückzuhalten, haben unsere Kasuisten die Laster, welche in allen Ständen im Schwang gehen, ins Auge gefaßt, um, jedoch ohne Verletzung der Wahrheit, so milde Regeln aufzustellen, daß der ein wunderlicher Mann sein müßte, der nicht damit zufrieden wäre. Denn das Hauptabsehen unsrer Sozietät zum Besten der Religion ist, Keinen abzuschrecken,, wer es auch sein möge, um die Welt nicht zur Verzweiflung zu bringen." Das ist gewiß der „mildeste" Ausdruck für ihre „milden" Intentionen.

1) Huber, a. a. O. S. 285. Zöckler, a. a. O. S. 236. Ueber Gonzalez u. seinen Kampf gegen den Probabilismus vgl. die eingehende Darstellung bei Döllinger u. Reusch I, 120—273.

der Tutiorismus aber fordert, daß man nicht der probableren, sondern der sichereren Meinung folge. Aber auch bei diesen Formen ist der Ausgangspunkt ein verwerflicher. Das Prinzip ist immer das der äußeren Autoritäten, nicht das der inneren sittlichen Ueberzeugungsgewißheit des in Gottes Wort gebundenen Gewissens.

Die sittliche Verwüstung, welche die Theorie des Probabilismus in den Gewissen und im Leben anrichtete, blieb auch außer Gongalez einzelnen ernster Gesinnten im Orden nicht verborgen. Aber ihre Stimmen verhallten fruchtlos. Der Jesuitenkardinal Pallavicino hatte in dem Traktat De actibus humanis (im 1. Band seiner Assertiones theologicae, Rom 1649) den Probabilismus gelehrt, in seinen letzten Lebensjahren aber († 1667) sich von der Unhaltbarkeit desselben überzeugt. Er forderte den spanischen Jesuiten Michael de Elizalde, der auch in der Lehre der Probabilisten erzogen, aber später davon zurückgekommen war, auf, den Probabilismus in einem eigenen Buche zu bekämpfen. Die Erlaubniß zum Druck seines Werkes aber wurde ihm von den Oberen verweigert; er wurde wegen seiner antiprobabilistischen Lehre vom General mit den schwersten Strafen bedroht. Sein Buch erschien 1670 unter anderem Namen, vollständig erst 1684 unter seinem wahren Namen nach seinem Tode. „Ich habe neulich — schreibt er darin unter Anderem — eine Moral-Summa von vielen Bänden durchgesehen. Ich suchte Christus; er war nicht da. Ich suchte die Liebe Gottes und des Nächsten; sie war nicht da. Ich suchte das Evangelium; es war nicht da. Ich suchte die Demuth; sie war nicht da. Liesest du aber den Paulus, oder einen anderen Apostel oder Heiligen, so findest du das Gegentheil, alles voll von Christus, Liebe, Demuth und Heiligkeit. Also hangen diese beiden Lehren gar nicht mit einander zusammen und stehen in gar keiner Verwandtschaft. . . Das Evangelium ist einfach und widerspricht aller Doppelzüngigkeit; es kennt nur Ja, Ja, Nein, Nein. Der moderne Moralismus aber ist nicht einfach, sondern gebraucht jenen doppelzüngigen Probabilismus und hat Ja und Nein zusammen, da seine Regel die Probabilität einander widersprechender Sätze ist." Freilich lautet das Urtheil der späteren Jesuiten über Elizalde um so bitterer. Z. B. Sanvitale: „Zu den besten, gelehrtesten und tugendhaftesten Jesuiten gehören ein Suarez, Vasquez, Sanchez u. A., nicht ein Elizalde und Camargo und andere von dieser Sorte, welche mit wenig Klugheit (saviezza) und gegen den Willen der Oberen geschrieben haben, und deren Deklamationen darum als die unkluger und ungehorsamer Menschen keinen Werth haben". Elizalde sei nicht Probabiliorist, sondern einer der strengsten Tutioristen und ein Feind des Probabiliorismus gewesen; er habe ein neues tutioristisches System einführen wollen, welches sich auf keine Autoritäten gestützt, und welches man für schädlich für das Seelenheil gehalten habe"[1] u. s. w.

Die Wirkungen der sittlichen Laxheit in der Seelenführung machten sich für die Bußpraxis speziell in der Lehre von der Beichte geltend.

---

1) Döllinger u. Reusch I, 55 f.

6. In Zusammenhang damit steht die jesuitische Lehre von der attritio.[1] Nach römischer Lehre muß zur attritio, d. h. der natürlichen Reue aus Furcht vor der — ewigen — Strafe noch die contritio, d. h. die Reue aus Liebe zu Gott, hinzukommen, um zur vollkommenen Reue zu werden. Um den Weg zur Erlangung der Absolution zu erleichtern, lehrte man im Jesuitenorden, daß jene ausreichend sei zur Vergebung der Sünden und zum würdigen Empfang des Altarsakraments, ohne daß die Liebe zu Gott als nothwendig zu fordern sei.[2]

Escobar lehrt, daß die Zerknirschung selbst beim Tod nicht nothwendig ist, und beruft sich hiefür auf verschiedene jesuitische Moralisten. Valentia erklärt die Zerknirschung für so wenig nothwendig, um die Hauptwirkung des Sakraments zu erlangen, daß er sie eher für ein Hinderniß bezeichnet.[3] Demnach kann der Mensch auch ohne die Liebe zu Gott selig werden. Im A. T. allerdings sei diese unbedingt nothwendig gewesen, im N. T. nicht so; die Christen haben also das „Privilegium", daß an sie weniger hohe sittliche Anforderungen gestellt werden, als an die Juden vor Christus. Es ist eine Blasphemie gegen das neue Gesetz, sagt daher Arnauld mit Recht, sich einzubilden, daß es uns davon dispensire, Gott zu lieben.[4] Und so fragt man denn wirklich, wie oft der Mensch den Akt der Liebe zu Gott in sich erwecken solle. Escobar führt eine Reihe von Antworten an.[5] Vasquez meint: es genüge am Ende des Lebens; andere sagen: wenn man die Taufe erhält, oder wenn man zur Zerknirschung verpflichtet ist, oder wenn wir mit einem vorzüglichen Gnadengeschenk Gottes erfreut worden, oder an den Festtagen; Hurtado von Mendoza: alle Jahre einmal; Coninck: alle drei bis vier Jahre; Filliuccius: es sei wahrscheinlich, daß man nicht so strenge und genau alle fünf Jahre dazu verurtheilt sei, das Urtheil der Verständigen wisse hier schon selbst zu entscheiden[6]; Henriquez: dreimal im Leben, etwa beim Erwachen der Vernunft, in der Todesstunde, oder dazwischen von fünf zu fünf Jahren — welcher letzteren Ansicht sich Escobar selbst anschließt. Andere vollends wie der Lütticher Jesuit

---

1) Vgl. Döllinger u. Reusch I, 61—94.

2) Vgl. die Zitate aus Filliucci bei Gieseler III, 2 S. 630. Z. B. attritio aequivalens illi (contritioni) ex conjunctione cum sacramento. — Circa eadem peccata non tenetur homo, quoties eorum recordatur, habere positivam contritionem. — Ex vi justitiae ad Deum homo attritus [attritio] cum sacramento non tenetur conteri [contritio] in articulo mortis, quia opinio de sufficientia attritionis cum sacramento est practice certa post Trident. ideoque homo cum ea satisfecit quantum debuit. — Quaero quibus temporibus obliget per se contritio ex jure naturali. Resp. etc.: si respiciatur lex justitiae, qua homo obligatur satisfacere Deo pro injuria peccati, sic non videtur obligari, nisi quando adest periculum mortis. Est communis doctorum, quos citavimus. Sodann ex jure positivo: in Sacramento non est necessaria contritio, sed satis est attritio etc.

3) Comm. theol. tr. IV, disp. 7, quaest. 8 p. 4 bei Huber S. 287.

4) Döllinger u. Reusch I, 77.

5) Bei Huber S. 288. Döllinger u. Reusch I, 78 f.

6) Relinquitur arbitrio prudentis, consideratis circumstantiis u. s. w. quolibet septennio vel quinquennio est probabile

Slaughter lehrt: „Es kann vorkommen, daß ein Mensch selig wird, der sehr oft alle Gebote Gottes übertreten und das erste Gebot der Liebe nie erfüllt hat, wenn er nämlich mit bloßer Attrition das Sakrament empfängt und gleich darauf stirbt"; und Ant. Sirmond meint, es sei überhaupt nicht nöthig, wenn wir nur eben Gott nicht hassen und ihm gehorchen! Während doch die Schrift und der Christ sprechen: Herzlich lieb hab ich dich, o Herr!

7. Eines der ausgiebigsten Mittel der jesuitischen Kasuistik war ihre Lehre vom „Dirigiren der Intention", methodus dirigendae intentionis, wonach alles auf den Zweck ankommt, den man bei einer Handlung im Sinne hat. Richtig verstanden spricht dieser Satz allerdings eine Wahrheit aus; aber in der Hand jener Moral wird er zum Mittel der unsittlichsten Gewissensbeschwichtigung. Etliche Beispiele werden das deutlich machen.

Das Tridentinum und eine Bulle Klemens' VIII. vom J. 1592 hatten das Duell streng verpönt. Die adelige Sitte aber glaubte es nicht entbehren zu können, und der Jesuitenorden wollte vor allem bei den höheren Ständen seine Beichtväter einführen. Da half die Lehre von der Absichtsleitung. Moya lehrte — die Sorbonne hat 1665 die Sätze von Moya zensurirt —: Man dürfe zur Vertheidigung der Ehre ein Duell annehmen oder zu einem solchen herausfordern, wenn man dabei nicht die Absicht habe, wirklich zu fechten; wenn aber kein anderes Mittel vorhanden sei, der Infamirung zu entgehen, dürfe man auch ein ernstliches Duell, bei welchem einer der Kämpfenden getödtet oder verwundet werde, annehmen oder anbieten. Und Alexander VII. verdammte 1665 den Satz: ein Adeliger (vir equestris) darf ein Duell annehmen, um sich nicht den Vorwurf der Feigheit zuzuziehen. Diese und ähnliche Sätze waren von Escobar, Sanchez, Lessius, Laymann, Tamburini und vielen anderen vorgetragen worden.[1]

1) Paskal führt im 7. Briefe einige Stellen derselben an. So erklärt Lessius: Wenn Jemand eine Ohrfeige erhalten, dürfe er allerdings nicht in der Absicht, sich zu rächen, aber wohl in der Absicht, sich vor Infamirung zu schützen, den Beleidiger züchtigen, etiam cum gladio; und Hurtado de Mendoza: Wenn ein Edelmann herausgefordert werde, der nicht im Rufe besonderer Frömmigkeit und Sittenstrenge stehe, von dem man also annehmen würde, daß er, wenn er das Duell ablehne, dieß aus Feigheit thue, so dürfe er sich auf den Kampfplatz begeben, allerdings nicht mit dem absoluten Vorsatz, sich zu duelliren, aber mit dem bedingungsweisen, sich zu wehren, wenn er angegriffen werde — sein absoluter Vorsatz sei in diesem Falle, sich gegen den Vorwurf der Feigheit, gegen den Spott, er sei ein Huhn und kein Mann (gallina et non vir), zu schützen —; um diesen Vorsatz auszuführen, begebe er sich, was ja an sich indifferent, weder gut noch böse, bei der angegebenen Absicht erlaubt sei, auf den Kampfplatz und gehe dort auf und ab; wenn er nun dort angegriffen werde, dürfe er sich, da es nicht anders gehe, mit den Waffen vertheidigen; das sei keine Annahme der Herausforderung, da hier der überlegte und absolute Wille dazu fehle. Ein späterer Jesuit beruft sich ausdrücklich zur Rechtfertigung seiner Lehre von der Erlaubtheit des Duells auf die herrschende Sitte und Anschauung: „Wer meine Antworten mißbilligt, der kennt die herrschende Sitte und Anschauung nicht, nach welcher es erlaubt ist, in dieser Weise seine Ehre zu schützen". — Der Pariser Doktor Perrault, der diesen Satz anführt, nennt die

Wenn diese Theorie der Absichtslenkung für das Gebiet der Ehre und dem Feinde gegenüber solche Dienste leistete, sollte man sie nicht auch andern Gebieten oder vielmehr sündigen Neigungen dienstbar machen können? An Gelegenheiten dazu konnte es nicht fehlen. Und besonders gab das geschlechtliche Leben, in welchem sich die Beispiele der Kasuisten ohnedieß mit besonderer Vorliebe bewegen, Anlaß genug dazu. So lehrt selbst noch 1834 Moullet's Moralkompendium: „Wenn sich jemand über den fleischlichen Umgang mit einer verheiratheten Frau erfreut, nicht weil sie verheirathet, sondern weil sie schön ist, indem er von dem Umstand der Ehe absieht, so involvirt nach mehreren Autoritäten diese Ergötzung nicht die Sünde des Ehebruchs. Diese Ansicht wird auch von Liguori sehr probabel genannt".[1]

Diese Methode schließt von selbst den berüchtigten Grundsatz ein von der Heiligung des Mittels durch den Zweck. Richtig verstanden spricht auch dieser Satz eine Wahrheit aus: wenn er nämlich von dem Mittel verstanden wird, welches mit dem sittlich berechtigten Zweck von selbst und als ein ihm einwohnendes Moment desselben gegeben ist. In diesem Fall ist er ein einfaches identisches Urtheil. Aber in jener Anwendung ist er von beliebigen, dem Zweck äußerlichen Mitteln gemeint, welche daher ihre sittliche Berechtigung in sich tragen müßten und nicht vom Zweck allein erhalten können. Nun ist zwar dieser Grundsatz in den Konstitutionen des Ordens nicht ausgesprochen.[2] Aber der Sache nach und auch so ziemlich den Worten nach findet er sich in verschiedenen jesuitischen Moralschriften und hat auch stets die jesuitische Praxis bestimmt. So schreibt Busenbaum[3]:

„herrschende Sitte" cette manie brutale und cette maudite coûtume. Und allerdings war unter Heinrich IV. die Duellwuth eine der schlimmsten Unsitten. Es gab Duelle, wo 10, ja 15 Streiter auf jeder Seite fochten. So glichen die Zweikämpfe kleinen Schlachten; in 18 Jahren sollen 4000 Edelleute (nach der wohl übertriebenen Angabe Priuli's 1598—1608 sogar 8000) ihr Leben verloren haben. Unter Ludwig XIII. fielen in 10 Jahren 900 Edelleute im Duell. — Dieß nach Döllinger u. Reusch I, 107 f.

1) Huber, a. a. O. S. 292 f. Doctr. mor. Jesuit. S. 277 f.

2) Wiewohl hier VII, 5 dem General Vollmacht gegeben wird, jede Todsünde in ein verdienstliches Werk umzuwandeln, so daß also der Zweck des Ordens jedes Mittel heiligt. Vgl. Wuttke I, 478.

3) Theol. mor. 1659 IV c. III dub. 7 art. 2 § 3 (in der mir vorliegenden Ausgabe v. 1716 p. 422). Um die Bedeutung dieses Satzes an das Licht zu stellen und zugleich den Einwand abzuschneiden, daß ein aus dem Zusammenhang gerissenes Wort nichts beweise, füge ich den ganzen betr. Abschnitt Busenbaums an, zugleich als einen Beleg für die Art und Weise der Beurtheilung einzelner Gewissensfragen von Seiten dieser Kasuistik. Die Ueberschrift dieses 2. Artikels lautet: Quid liceat reo circa fugam poenae. Die Antwort nun: Resp. Quando sententia est materialiter injusta, lata tamen secundum allegata et probata, etsi in conscientia non obliget, non potest reus judici positive resistere, tum ob scandalum, tum quia tali casu judex habet jus sententiam exequendi et ad id tenetur. Ita communiter Less. Sanch. etc. — Dixi positive: quia reo, etiamsi vere reus sit, licet ante et post sententiam (quoad mortem

cum finis est licitus, etiam media sunt licita. Hurtado: honestantur media ex causa finali.[1]

Die Tragweite dieses Grundsatzes mag man aus solchen Anwendungen erkennen, wie sie z. B. Busenbaum macht, wenn er die Frage behandelt[2] an aliquando liceat procurare pollutionem, und nachdem er diese Frage zuerst auf Grund der h. Schrift verneint, dann doch nach dem Gesichtspunkt des finis antwortet: licitum est ob finem honestum v. g. minuendae tentationis, sanitatis, tranquillitatis animi optare simplici affectu spontaneam et naturalem exonerationem naturae, modo desiderium illud non sit causa efficax pollutionis — der Weg vom desiderium zur causa efficax aber wird ein sehr kurzer sein —, worauf er dann noch sehr speziell auf eine Reihe einzelner besonderer Fälle dieser Materie eingeht. Es liegt auf der Hand, welch einer zweischneidigen Anwendung jener Grundsatz fähig ist. Denn ist ausschließlich die Absicht entscheidend für das beliebig gewählte Mittel, so hört z. B. ein Mord auf, ein Unrecht zu sein, wenn die Absicht eine gute, z. B. im Interesse der Kirche ist.

8. In naher Verbindung mit dieser Lehre steht die weitere von der Erlaubtheit der Mentalreservation[3] (restrictio oder reservatio mentalis), d. i. von der Täuschung, welche durch Verschweigung von Thatsachen oder hinzugedachten und vom Gegner nicht gekannten oder vorausgesetzten Bedingungen, Einschränkungen u. s. w. sowohl bei Aussagen und Erklärungen als bei Versprechungen, oder durch Zweideutigkeit der Rede hervorgerufen ist. Dieser Grundsatz[4] spielt in der

---

vel poenam morti aequivalentem v. g. perpetuum carcerem) fugere. Ratio est, quia quilibet tam magnum jus habet ad vitae suae conservationem, ut nulla potestas humana obligare possit ad eam non conservandam, si spes commoda ostendatur, nisi tamen bonum publicum aliud postulet. Less. etc. Unde resolves. — 1. Regulariter reo licet fugere, etiamsi custos carceris grave damnum inde passurus sit (saltem nisi juraverit se mansurum), quia utitur suo jure et nulli facit injuriam. Fill. etc. nisi tamen caritas aliud suadeat, ob damnum custodis praeponderans. 2. Multo magis licet fugere ne capiatur, vel etiam a ministro apprehendente se excutere, non tamen illi vim inferre, vulnerando, percutiendo etc. 3. Licet etiam, saltem in foro conscientiae custodes (praecisa vi et injuria) decipere, tradendo v. g. cibum et potum ut sopiantur, vel procurando ut absint, item vincula et carceres effringere, quia cum finis est licitus etiam media sunt licita. Et licet alii captivi per effractum parietem simul elabentur, non tenebitur de damno, quia tantum est eius causa per accidens, cum jure suo utatur. Nec refert quod leges et magistratus quidam tales effractores graviter puniant etc.

1) Andreä, „Der Zweck heiligt das Mittel" als ein Moralgrundsatz der Jesuiten dargethan. Gütersloh 1865. Wuttke I, 478.

2) III, IV, c. 2 dub. 4 (Ausg. v. 1716 p. 207 sqq.).

3) Vgl. Huber, a. a. O. 293 ff. Zöckler in P. R.-E.[2] XII, 705 ff. Wuttke I, 168 f. und die Belegstellen in (Harleß') Jesuitenspiegel S. 14 ff.

4) Von Sanchez geltend gemacht und von Fillinccius, Castro Palao, Escobar u. A. weiter ausgebildet, am ausführlichsten vom Zisterzienser Caramuel v. Lobkowicz, der seine theol. Bildung in Spanien erhalten hat († 1682), in s. Werk Haplotes de restrictionibus mentalibus disputans, Lyon 1672, begründet; aber auch von andern Nichtjesuiten vertreten, von denen besonders der Sizilianer

laxen Moral neben dem Probabilismus und Intentionalismus eine große Rolle und führte zu den ausschweifendsten Anwendungen. Alle Wahrhaftigkeit und Treue mußte dadurch erschüttert werden. Denn die willkürlichsten und speziellsten, in Gedanken hinzugefügten, Beschränkungen wurden verstattet, um Meineide u. dgl. zu rechtfertigen. Sie sind alle erlaubt ex justa causa, nämlich quando id necessarium est vel utile ad salutem corporis, honoris aut rerum familiarium. Was kann nicht alles unter diesen Kategorien untergebracht werden! Dieß hieß doch nichts anderes, als: das eigene Interesse und nicht mehr die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist maßgebend für den Verkehr der Menschen unter einander.[1] Zwar ohne gerechte Ursache falsch zu schwören, ist Todsünde. Aber bei gerechter Ursache — und die ist eben dann vorhanden, wenn jene Interessen in Betracht kommen — sind Zweideutigkeiten, Unwahrheiten u. s. w., auch eidliche, verstattet. Und wie das von Aussagen gilt, so auch von Zusagen. Versprechen verpflichten nur dann zur Erfüllung, wenn man dabei die Absicht der Erfüllung gehabt hat; der Eidschwur bindet nur dann, wenn man ihn ernstlich gemeint hat; außerdem ist er ein zwar tadelnswerthes, aber nicht verpflichtendes Spiel.

Um etliche Beispiele anzuführen: Will jemand etwas von mir leihen, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: um es dir zu leihen (Sanchez, Diana). Werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: als ein öffentlich bekanntes. Habe ich Lebensunterhalt versteckt, dessen ich bedarf, so darf ich vor Gericht schwören: ich habe nichts, indem ich hinzudenke: was ich zu entdecken verpflichtet bin (Sanchez, Diana). Man kann ex honesta causa ohne damit zu sündigen, sich eines zweideutigen Eides bedienen; man braucht z. B. ein begangenes Verbrechen dem Richter nicht zu offenbaren, wenn uns durch das Geständniß ein beträchtlicher Schaden entstände; man kann verneinen, es begangen zu haben, wenn man bei sich hinzudenkt: im Gefängniß. Ein Eheversprechen, zu dessen Erfüllung man nach einer probablen Meinung nicht verpflichtet ist, kann abgeschworen werden, wenn man dabei denkt, daß man das Versprechen nicht gemacht habe, um dadurch gebunden zu sein. Ein Gläubiger, der auf Grund

---

Antoninus Diana, † 1663, durch seine betr. Rathschläge berüchtigt geworden ist. Vgl. Zöckler, a. a. O.

1) Denique quotiescunque aliqua causa honesta se offert tegendi veritatem, poteris absque peccato uti amphibologico juramento etc. Quapropter, ut bene dicunt Sanch. Bonacin. et alii apud ipsos, etiam si rogans omnem aequivocationem vellet excludere — — exigatque juramentum dicendi veritatem sincere absque ulla aequivocatione, adhuc poteris jurare amphibologico juramento et restrictione facta. Quia subintelligere potes, te juraturum absque aequivocatione injusta. Castro Palao op. mor. de virtutibus et vitiis contrariis T. III tract. 14; Jesuitensp. Anm. 42 S. 57. Das Folgende nach Zöckler, a. a. O.

eines authentischen Dokuments sein Guthaben fordert, darf, auch wenn ihm schon ein Theil davon abgezahlt worden, dennoch schwören, daß er seine ganze Schuld noch ausstehen habe, vorausgesetzt, daß er auf andrem Weg den Rest nicht zurückerhalten kann und dabei die Schuld nicht ebenso groß denkt. Ein gegebenes Versprechen bindet nicht, wenn man nicht die Absicht hatte, sich zu verpflichten, sondern sich nur vornahm, es zu erfüllen (Escobar). Wissentlich jemanden, der dabei in gutem Glauben handelt, zum Falschschwören verleiten, ist keine Sünde, weil ja dieser unwissentlich falsch Schwörende damit nichts Böses thut (Escobar). Aus übler Gewohnheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er weiß, aussagen, ist nicht verbunden, das zu sagen, was nur er allein weiß (Less.). Wer unwissentlich eine falsche Aussage gethan hat, ist zu ihrer Zurücknahme verpflichtet, wenn er jemanden dadurch in Lebensgefahr gebracht hat; dieß jedoch nur dann, wenn es ihn selbst nicht in Gefahr bringt. Und dergleichen mehr.

Insonderheit das Gebiet des geschlechtlichen Lebens, welches von dieser Kasuistik überhaupt mit besonderer Vorliebe, und zwar oft in der unsaubersten Weise, behandelt wurde[1] — und wird —, bot reichlichen Anlaß der Anwendung.[2]

Mit diesem Kapitel der Mentalreservation ist die Vertheidigung der heimlichen Schadloshaltung von Seiten der Dienstboten, welche sich für ihre Arbeit von ihrer Herrschaft nicht genügend bezahlt glaubten[3], verwandt, welche Innocenz XI. in seinen Verwerfungssätzen (vgl. folg. S. unter Nr. 37) zu verdammen veranlaßt war.

Es gab bald keine Sünde mehr, welche durch diese Kasuistik nicht

1) Hierüber äußert sich — vgl. Döllinger u. Reusch I, 117 sq. — Lodovico Sergardi, ein römischer Monsignore, der bei Alexander VIII. in Ansehen stand, in einem Briefe v. 1687 unter Anderem so: Theologia, quam moralem vocant, eo fatali quodam literarum senio redacta est, ut etiam atque etiam cavendum sit, ne illam probi adolescentes aut integerrimi juvenes attingant. — Quas enim foeditates moralium autorum libri, quae dedecora publice non exponunt? Qui unquam tam sordidi centones, ut illorum paginas aequare possint? — Ipse ego, qui perditorum adolescentium princeps fui et saepe ipsam juventutem lutulentis sordibus dehonestavi, fateor non semel erubuisse inter Sanchez legendum et plus nequitiae ab illius scriptis hausisse, quam ab impudentissima qualibet pellice discere potuissem. Artis amotoriae praeceptor Naso, procax Horatius ac mollissimus Tibullus, si cum hoc auctore conferantur, educandarum virginum tirocinio apti esse videbuntur; in his saltem dicendi lepor et erudita lascivia turpitudinem dissimulat, in hoc meraca luxuries, nuda petulantia et apertus furor insanit. Sed quid de uno Sanchez verba? Bossius, Leander etc. ceterique morales theologi adeo mores legentium scriptis suis corruperunt, ut plures perdiderint isti quam flexanima Amaryllidis verba aut morientis Adonidis suspiria etc. etc.

2) Nur Ein Beispiel statt vieler: Mulier quae adulterium commisit poterit sub juramento negare commisisse, subintelligendo: ut manifestare teneatur. Castro Palao, vgl. Jesuitenspiegel S. 50. Andere Belege a. a. O. S. 31 f. 34. 54 f. Anm. 38.

3) So Laymann, Reginald, Filliucci, Lessius u. A. Vgl. Huber S. 297 u. überhaupt die Sammlung der einzelnen kasuistischen Entscheidungen S. 294 ff.

vertheidigt oder entschuldigt wurde. Wie für Meineid, Treubruch, Diebstahl u. s. w., so hatte man auch für den Mord eine Menge von Rechtfertigungen, wie Selbstvertheidigung, Ehrenrettung, Sicherung vor Anklage oder Gefährdung u. s. w. in Bereitschaft. — Selbst Abtreibung von Leibesfrucht — diese wiederholte Anklage der alten Kirche und ihrer Apologeten gegen die heidnische Welt — wußte man durch das Mittel der honesta causa zu rechtfertigen, z. B. bei einem schwangeren Mädchen, um dadurch der Schande zu entgehen.

Damit hörte der Weg zum Himmel allerdings auf, schmal zu sein, wie etliche Jesuiten gegen den Pfarrer zu Courtray, der sie darum tadelte, eingestanden, sie hätten gelehrt, der Weg sei zwar schmal, aber nicht sehr schmal (arctam quidem sed non arctissimam).[1]

Einen Blick in den Umfang dieser Verderbung der Moral lassen auch die Sätze thun, welche die Päpste Alexander VII., Innocenz XI. und Alexander VIII. zu verurtheilen veranlaßt waren. Ich füge aus Innocenz' XI. Propositiones damnatae — partim ex diversis vel libris vel thesibus seu scriptis excerptae et partim noviter adinventae — nennt sie sein Dekret v. 1679 — etliche bei. Als solche propositiones damnatae werden bezeichnet: Nr. 5: An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus. 6: Probabilis est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum. 34: Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur. 35: Videtur probabile omnem foetum, quamdiu in utero est carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, quum paritur, ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi. 37: Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt. 38: Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcunque sit magna summa totalis. 39: Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati. 44: Probabile est non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia. 49. Mollities (im Sinn von Onanie gemeint) jure naturae prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali. 50: Copula cum conjugata, consentiente marito non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum. 51: Famulus qui submissis humeris scienter adjuvet herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis adspiciatur, ne domo expellatur. 57: Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam.

---

1) Döllinger u. Reusch I, 290.

Damit sei es genug. Man kann einwenden, diese Sätze seien nun aber doch vom päpstlichen Stuhl verurtheilt. Aber sie sind verurtheilt, nur weil sie gelehrt worden, und wir werden sehen, daß man sich mit diesen Verurtheilungen so zurechtzufinden gewußt hat, daß die jesuitische Moral dadurch wesentlich nicht geändert worden.

9. Nicht umgehen können wir auch die jesuitische Lehre von der Volkssouveränität[1] und vom Tyrannenmord. Schon der hierarchische Gedanke des Mittelalters hatte zu einer sittlichen Geringschätzung der staatlichen Gewalt geführt. Augustin's Werk: De civitate Dei, welches die Denkweise des Mittelalters beherrschte, schien die Rechtfertigung dafür zu bieten. Gregor VII. hatte die schneidendsten Urtheile über den sündigen Ursprung der weltlichen Gewalt ausgesprochen.[2] Diese Aeußerungen hatte man unter Innocenz III. wiederholt und sich angeeignet[3]; und welchen Gebrauch dieser hievon machte, ist bekannt. Thomas Aquinas nahm diese Gedanken in sein System auf und rechtfertigte sie: sowohl jene Anschauung, nach welcher die bürgerliche Gewalt eigentlich bei der Gesammtheit sei, mit welcher man an die Antike anknüpfte und die Rousseau'sche Theorie vorbereitete, als die von der päpstlichen Allgewalt, aus welcher sich das absolute Verfügungsrecht über die Inhaber der bürgerlichen Macht ergab. Verletzt ein Fürst seine vornehmste Aufgabe, in Abhängigkeit vom Stellvertreter Christi für den Frieden zu sorgen, so hat der Papst das Recht, die Unterthanen ihres Eides zu entbinden. Die Sünde der Ketzerei verdient die Todesstrafe. Ein Fürst aber, der vom wahren Glauben abfällt, verliert eben dadurch die Herrschaft über seine Unterthanen. Das Volk als eigentlicher Inhaber der Staatsgewalt hat das Recht, einen tyrannischen Fürsten abzusetzen u. dgl.[4] Von da war nur ein kurzer Schritt bis zum Rechte der Tödtung. Thomas Aqu. scheut noch diesen Schritt. Die Logik der Jesuiten vollzog ihn. Schon auf dem Tridentinischen Konzil sprachen Lainez und Bellarmin die Volkssouveränität aus. Die Staatsgewalt — führt Bellarmin[5]

---

1) Vgl. Leop. Ranke, Die Idee der Volkssouverän. nach den Schriften der Jesuiten, in s. histor.-polit. Ztschr. II u. s. Gesch. der Päpste II, 179.

2) 1081 ad Herimannum Episc. Metensem: quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt. Gieseler II, 2 S. 5.

3) Hugo Floriacensis, um 1120, tract. de regia potestate etc. Gieseler, a. a. O. S. 106.

4) Vgl. Gesch. der christl. Ethik I, 295.

5) Vgl. seine beiden Schriften: De membris ecclesiae militantis und De romano pontifice.

aus — ruht unmittelbar in der gesammten Menge als in ihrem Subjekte; sie wird nur eben von der Menge auf Einen oder Etliche übertragen, nach eigenem freiem Uebereinkommen. „Daraus folgt, daß wenn ein gültiger Grund da ist, die Menge ein Königreich in eine Aristokratie oder Demokratie oder auch umgekehrt umwandeln kann, wie es die Römer thaten.“ Diese Theorie entwickelte der spanische Jesuit Mariana weiter in seinem berüchtigt gewordenen Buch De rege et regis institutione 1598, das er dem König Philipp III. gewidmet und welches zeigen sollte, wie der jugendliche König zu erziehen sei, um sein Volk glücklich zu machen.[1] Die Entstehung der obrigkeitlichen Gewalt schildert er ganz im Sinne des Rousseau'schen contrat social. Daraus ergibt sich das Recht des Volks gegenüber dem König: es kann den König zwingen, die Gesetze zu erfüllen, die es erlassen hat. Mariana untersucht die Frage, ob es erlaubt sei, einen Tyrannen zu tödten.[2] Er lobt den Clement, der Heinrich III. ermordet hatte, und stellt folgende Sätze auf: Ein Usurpator darf von jedwedem getödtet werden. Wenn ein Fürst die Religion umstürzt, soll man sich seiner entledigen. Er darf auch getödtet werden, und jeder, der den Muth dazu hat, ist dazu berechtigt; übrigens muß die allgemeine und öffentliche Meinung sich gegen einen Fürsten aussprechen. Es ist erlaubt, ihm mit List und Nachstellung nach dem Leben zu trachten. Der Mord durch Gift ist mit weit weniger Gefahr und größerer Hoffnung auf Straflosigkeit verbunden. Wenn man den Fürsten zu vergiften vorhat, soll man das Gift nicht in die Speise mischen, sondern ihm äußerlich beibringen, in den Kleidern oder im Sattel seines Pferdes. Das Buch rief einen großen Sturm hervor. Das Parlament von Paris befahl 1610, es zu verbrennen. Noch 1716 aber erschien eine Protestation der Theologen der Sorbonne in Bezug auf das 5. Gebot, worin einer der verworfenen Lehrsätze sich gegen die hier vorgetragene Doktrin richtet.[3] Mariana war nicht der einzige, der so lehrte; er hat eine ganze Reihe von Genossen.[4] Und der Satz ist

1) Vgl. die Inhaltsübersicht dieses Buchs bei Eisele, a. a. O. S. 142 ff.

2) I, 6. Vgl. Herzog in P. R.-E.[2] IX, 328 f. Eisele S. 149 f.

3) Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum etiam per claviculasas insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito juramento seu confoederatione factis cum eo non exspectata sententia vel mandato judicis cuiuscunque. Jesuitenspiegel Anm. 31 S. 51.

4) Vgl. Eisele S. 145 ff. Ein Jesuit selbst, Keller, † 1631, Rektor eines ehemaligen Jesuitenkollegiums in München, hat eine Reihe solcher Zeugnisse zusammengestellt in Tyrannicidium seu scitum catholicum de tyranni internecione

allerdings nur Folgerung der Lehre von dem Verhältniß der weltlichen Obrigkeit zur absoluten Papstgewalt im Zusammenhang mit den politischen Anschauungen, die man aus der Antike herübergenommen hatte.[1]

10. Das sittliche Urtheil über diese jesuitische Moral wurde um so mehr hervorgerufen, als sich dieselbe nicht auf die Grenzen jenes Ordens beschränkte, sondern über dieselben ausdehnte und auch in andern Orden und Kreisen Nachfolge fand. So bei dem Sizilianer Antoninus Diana † 1663 (clericus regularis)[2], welcher den Probabilismus in seiner schlimmsten Gestalt vertrat. Man darf eine geringere Sünde,

---

adversus inimicas Calviniani Ministri calumnias in societatem Jesu jactatas etc. Monachi 1611 bei Eisele S. 146 — worin er freilich zur Rechtfertigung sich auch auf Reformatoren zu berufen sucht.

1) Ich füge aus dem „Deutschen Merkur“ 1885, Nr. 7: „Geschichtslügen“ Einiges über dieses Thema bei. Mariana's Buch (1599 erschienen) ist nie korrigirt worden; es steht weder im röm. noch im spanischen Index. Erst in Folge der Angriffe, die das Buch den französ. Jesuiten zuzog — das Pariser Parlament ließ es im Juni 1610 verbrennen — erließ Aquaviva, † 1615, ein Dekret, worin er nicht gerade jene Lehre als falsch verurtheilt, aber den Jesuiten verbietet zu behaupten, es sei erlaubt, unter dem Vorwand der Tyrannei Fürsten zu tödten. Er sah sich 1614 veranlaßt, dieses Dekret nochmals einzuschärfen. — Ganz so wie Mariana, auf Grundlage der Lehre von der Souveränetät des Volkes hat allerdings wohl kein andrer Jesuit die Lehre von der Erlaubtheit der Tödtung eines tyrannischen Fürsten vorgetragen. Aber in der Moraltheologie des Jesuiten Emanuel Sa, † 1596, ist zu lesen: „Wer ein rechtmäßig erworbenes Gebiet tyrannisch regiert, kann nicht ohne öffentliches Urtheil abgesetzt werden; nach der Fällung des Urtheils aber kann jeder dasselbe exequiren; er kann aber von dem Volke, auch wenn dasselbe ihm ewigen Gehorsam geschworen, abgesetzt werden, wenn er, obschon ermahnt, sich nicht bessern will. Denjenigen aber, der in tyrannischer Weise die Gewalt usurpirt, kann jeder aus dem Volke tödten, wenn es keine andere Abhülfe gibt; denn er ist ein öffentlicher Feind“. Das Buch von Sa ist zuerst 1595 erschienen; 1603 wurde es in Rom donec corrigatur verboten; 1608 erschien eine in Rom korrigirte Ausgabe, und sie ist in den ersten 30 Jahren 30 mal und dann noch wiederholt nachgedruckt worden, und die Jesuiten zählen Sa zu ihren klassischen Moraltheologen. Die angeführten Sätze aber stehen in diesen späteren Ausgaben ebenso wie in den vor der römischen Korrektur erschienenen. — Die späteren Jesuiten lehren nicht mehr die Souveränetät des Volkes, aber die Souveränetät des Papstes, und im Anschluß daran lehrt z. B. Martin Becanus: „Der Hohepriester Jojada hat kraft seiner hohepriesterlichen Gewalt die Königin Athalja zuerst als Königin abgesetzt, dann als Privatperson tödten lassen. Dieselbe Gewalt, welche der Hohepriester im A. Bunde hatte, hat der Papst im Neuen“. Und Franz Suarez: „Wenn ein König wegen Ketzerei abgesetzt worden ist, kann er die Herrschergewalt nicht mehr rechtmäßig ausüben, kann vielmehr als Tyrann behandelt und von jedem Privatmann getödtet werden — freilich nicht, wird später hinzugefügt, von jedem beliebigen Einzelnen, wenn ihm nicht dieses geboten, oder wenn nicht in dem (Absetzungs-)Urtheil (des Papstes) ein allgemein derartiger Auftrag enthalten ist“. (Die Stellen sind vollständig im „Merkur“ 1879, 308; 1881, 3 abgedruckt.)

2) Resolutiones morales. Antw. 1629—37, 4 fol. u. o. Summa Diana. Lugd. 1652.

z. B. Hurerei, anrathen, um eine schwerere, z. B. Ehebruch, zu verhüten. Ferner bei dem spanisch gebildeten Zisterzienser Caramuel von Lobkowicz, † 1682[1]: es gibt nichts an sich Böses; Gott kann also auch von allen Geboten dispensiren — die Konsequenz des skotistischen Standpunkts. Oder beim Franziskaner Barthol. Mastrius v. Meldula[2], der die Mentalrestriktion in stärkster Weise vertritt. Der antiprobabilistische Dominikaner Mercorus zählt (1659) 59 Probabilisten, Terillus (1668) erklärt das Verzeichniß für unvollständig und fügt noch viele Namen bei. Es war natürlich, daß das bessere sittliche Urtheil sich gegen diese unsittliche Moral wiederholt erklärte. Der Benediktiner Mabillon († 1707) klagte, daß die heidnische Moral die christliche beschäme und daß die Gewissen so lax geworden seien, daß es fast kein Verbrechen mehr gebe, welches man nicht zu entschuldigen und zu rechtfertigen wisse.[3] Besonders hat Frankreich den Ruhm, daß es in seinem Klerus zum großen Theil dieß bessere sittliche Urtheil vertrat.[4] Die Assemblée du clergé de France vom J. 1700[5] verdammte mit Einschluß der von Alexander VII. und Innocenz XI. verdammten Sätze selbständig 127 Sätze; und um die eigentliche Wurzel dieser einzelnen Irrthümer zu treffen, verwarf sie in einer beigefügten Erklärung prinzipiell den Probabilismus: man habe immer unter mehreren Meinungen die sicherere, unter probablen die probablere zu wählen; die Ansicht, man dürfe in der Praxis einer Meinung folgen, die man nicht selbst für die probablere halte, sei eine im Alterthum unerhörte und erst im letzten Jahrhundert von gewissen wohlbekannten Theologen ersonnene, die Quelle aller vorher erwähnten Sätze; sie sei auch schon von früheren französischen Bischöfen verdammt worden. Eine zweite Erklärung bezieht sich auf die Attrition. Die Liebe Gottes sei, wie bei den Erwachsenen für den Empfang der Taufe, so auch für den Empfang des Bußsakraments nothwendig. Es war Bossuet, auf dessen Antrag diese Beschlüsse gefaßt wurden. In seiner vorher Ludwig XIV. überreichten Denkschrift sagt er über die laxe Moral: „Die laxe Moral tritt offen hervor in den Schriften einer Anzahl moderner Kasuisten, die nicht aufhören, einander zu überbieten unter Berufung auf eine angebliche Probabilität, welche, im vorigen Jahrhundert erfunden, so

1) Theol. mor. 1641 u. ö.
2) Theol. mor. 1671 u. ö.
3) Tractatus de studiis monasticis etc. 1702 p. 369.
4) Liguori bezeichnet die von ihm bekämpften „Rigoristen" oft als „die französische Partei".
5) Vgl. zum Folgenden Döllinger u. Reusch I, 273 ff.

furchtbare Fortschritte macht, daß sie die Kirche mit gänzlichem Untergang bedroht, wenn Gott dieß zulassen könnte". Die moralische Wirkung jenes Beschlusses war, wie der Jesuit Matignon zugesteht, wenigstens für Frankreich „immens". „Nach dieser Erklärung", fügt er bei, „findet man in Frankreich kaum noch einen Schriftsteller, der seine Stimme zu Gunsten des Probabilismus zu erheben wagt."[1] Es war der Geist Paskal's, des génie de Port Royal, welcher in Frankreich fortwirkte, wenn auch jene Assemblée neben der Jesuitenmoral auf der andern Seite den Jansenismus zu verurtheilen sich veranlaßt sah. Der Widerspruch ging über die Grenzen Frankreichs hinaus. Der Dominikaner Concina, † 1756, spricht in der Widmung seiner großen Theologia christiana dogmatico-moralis (1749—51, 12 Bde. in 4) an Benedikt XIV. in den stärksten Worten[2] über „den Ansturm schlechter Lehren" „in Folge der neuen Methode". „Es gibt nichts so Laxes, Unrechtes, Schändliches, um nicht zu sagen Gottloses, was jene Methode nicht mit dem wunderbaren Pinsel einer vagen und schrankenlosen Probabilität als fromm, anständig und heilig darzustellen wüßte." „Man hat einen Mittelweg gefunden, der nicht ganz breit ist — aber auch nicht schmal und enge, so daß den schlechten Neigungen der Menschen Rechnung getragen, Welt und Evangelium versöhnt und das Rauhe in ebene Straßen umgewandelt wird. Dieser Mittelweg hat vielleicht mehr Seelen der Hölle zugeführt als der breite." Es erfolgte eine Art Rückschlag in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Probabilismus war in Mißachtung gekommen, wie man aus zahlreichen Aeußerungen Liguori's ersehen kann. Die strengere Ansicht derer, die unter dem Scheine der Frömmigkeit und des altchristlichen Geistes getäuscht worden sind — „wenn nicht ausgesprochene, doch praktische Jansenisten" — bezeichnet er als „die Modemoral" der Gegenwart. Die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 schien zugleich ihrer Moral einen tödtlichen Schlag versetzen zu müssen. Aber diese lebte fort in dem ihnen verwandten Liguori.

§ 15. Die Fortsetzung der Jesuitenmoral in Liguori und Anderen.

In Liguori hat die jesuitische Moral eine Erneuerung und durch seine Erhebung zum allgemeinen Kirchenlehrer kirchliche Anerkennung

1) Döllinger u. Reusch I, 282.
2) Döllinger u. Reusch I, 314 ff.

gefunden. An ihn schließen sich andere, insonderheit Gury, an, durch welchen jene Moral in der neueren Zeit für den klerikalen Unterricht die weiteste Verbreitung gefunden hat.

1. Alfonso Maria da Liguori[1], geb. 1696 bei Neapel, zuerst Jurist, dann Priester, 1732 Gründer der Kongregation der Redemptoristen (Societas S. N. Redemptoris) nach Art der Missionspriester des Vinzenz von Paula, 1749 von Benedikt XIV. bestätigt, in der Thätigkeit hiefür rastlos thätig unter täglicher Selbstgeißelung bis aufs Blut[2], mit reißenden Fortschritten — „die andern Missionen sind Belagerungen, die des Alphons aber Erstürmungen“ äußerte ein Offizier —, 1762 von Klemens VIII. zum Bischof von St. Agatha der Gothen zu Neapel gemacht, 1775 als solcher resignirt, † 1787, bereits 1796 von Pius VI. für ehrwürdig erklärt, 1816 durch Pius VII. selig, 1839 durch Gregor XVI. heilig gesprochen, von Pius IX. 1871 mit der gloria posthuma ausgezeichnet und unter die doctores ecclesiae aufgenommen, neben Athanasius, Augustinus, Bernhard, Thomas Aquinas, Bonaventura u. s. w. gesetzt. „Wir wollen und beschließen, daß die Bücher, Kommentare, Abhandlungen (opuscula), kurz die Werke dieses Doktors gleich denen der übrigen Doktoren der Kirche zitirt, angeführt und erforderlichen Falls benutzt werden“ u. s. w., nicht bloß weil diese Schriften im allgemeinen „voll Gelehrsamkeit und Frömmigkeit“ sind, sondern speziell deßhalb, weil die Wahrheiten betreffend die unbefleckte Empfängniß der h. Gottesmutter und die Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden römischen Papstes — sich darin aufs trefflichste (avec la plus grande netteté) dargelegt und durch die kräftigsten Gründe erwiesen finden.[3] Zwar was die Gelehrsamkeit betrifft, so ist nachgewiesen, daß die zahlreichen Zitate in Liguori's Schriften aus Kirchenvätern u. s. w. fast durchweg höchst unzuverlässig sind.[4] Sein Hauptwerk aber über die Marienverehrung le glorie di Maria[5] ist voll der übertriebensten Verherrlichungen und der abenteuerlichsten, zum Theil skandalösen Ge-

---

1) Vgl. über ihn Döllinger u. Reusch I, 356 ff. Zöckler in P. R.-E.² VIII, 676 ff.

2) Diese haben ihm aber so wenig wie einst dem Hieronymus (vgl. I, 183 in s. Brief an die Eustachium) wider die aufflammenden Regungen der Sinnlichkeit noch in s. Alter geholfen. Vgl. Döllinger u. Reusch I, 376.

3) Nach dem französ. Text des Dekrets bei Friedrich, Gesch. des Vatik. Konzils I, 568. Zöckler, a. a. O. S. 678.

4) Vgl. Döllinger u. Reusch I, 404—412.

5) Ausführliche Mittheilungen hieraus im Deutschen Merkur 1885, 361. 1886, 5. 1887, 29.

schichten.[1] Wenn er schon hierin wie in seiner Vertheidigung der Unfehlbarkeit des Papstes und Erhabenheit über dem allgemeinen Konzil (besonders gegen Febronius) sich als einen Geistesverwandten der Jesuiten zeigte, so insonderheit in seiner Moral: Theologia Moralis, 2 Bde. 4. Neap. 1753. 55, durch einen besonderen Anhang mit der Methode Busenbaum's in Einklang gesetzt, später erweitert durch eine Rechtfertigung gegen die scharfe causa probabilismi reproducta etc. des Dominikaners Patuzzi; in dieser Erweiterung oft herausgegeben.[2] Ferner das Kompendium Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones. 3 Bde. 1780 u. ö.[3], außerdem verschiedene Schriften zur Vertheidigung seines Probabilismus.

2. Liguori's Moral theilt mit der jesuitischen vor Allem den Grundsatz des — wenn auch ermäßigten — Probabilismus. Zwar hat er seit 1762 den von ihm früher getheilten gewöhnlichen Probabilismus aufgegeben und verwarf die Ansicht, daß man der weniger probablen Meinung folgen dürfe, als zu lax, aber noch schärfer trat er dem antiprobabilistischen „Rigorismus" gegenüber, welcher den Maßstab der, wenn auch höchsten, Wahrscheinlichkeit (opinio probabilissima) verwirft und die strengere Ansicht für die sicherere erklärt

---

1) Den Hauptlehrsatz dieser Schrift, daß alle Gnaden Gottes nur durch die Hand der Maria ausgetheilt. und alle Menschen, die selig werden, nicht anders als durch ihre Vermittlung gerettet werden, stellt Liguori in einer populären Schrift so dar: „Wißt ihr, wie die Sachen im Himmel zugehen? Die heil. Jungfrau stellt sich vor ihren göttlichen Sohn — Mater stat ante Filium — und zeigt ihm ihren Schoß, in welchem er neun Monate eingeschlossen war, und ihre heilige Brust, an der sie ihn so oft genährt hat. Der Sohn stellt sich vor seinen göttlichen Vater — Filius stat ante Patrem — und zeigt ihm seine geöffnete Seite und seine heiligen Wunden" u. s. w. Die Schrift schließt: „Es lebe Jesus, unsre Liebe, und Maria, unsre Hoffnung". Döllinger u. Reusch I, 392. In englischen und deutschen Uebersetzungen der Glorie di Maria sind manche der skandalösesten Stellen weggelassen, und eine deutsche Ausgabe wird als „für das deutsche Volk umgearbeitet" bezeichnet. Sogar der Mainzer „Katholik" mißbilligte noch 1843 (90. 84. 295) die Verbreitung der Herrlichkeiten der Maria wegen „einzelner, fast albern zu nennender Geschichten" — allerdings im Widerspruch zur späteren offiziellen Erklärung Pius' IX. von 1871.

2) Die 9. Aufl. v. 1785 ist 1803 v. päpstl. Stuhl approbirt. Die neueste Aufl. v. Haringer, Regsb. 1879–81. 8 Bde.

3) Bearbeitungen. Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alph. de Ligu. doctr. mor. ad usum scholarum accommodata cura et studio P. A. Maro, Congr. SS. Red. ed. alt. 2 TT. Rom. u. Regsb. 1886. Alphons, wird hier behauptet, habe wenigstens seit 1762 bis zu seinem Lebensende den Aequiprobabilismus definitiv adoptirt und denselben in allen theol. Werken vertreten, vor jenem Zeitpunkt aber sich noch keine entschiedene Meinung gebildet und in seinen beiden Schriften De usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris dem Probabilismus nicht den Vorzug gegeben, sondern ihn nur zur Diskussion gestellt.

(„Tutiorismus"), sondern stellte nach dem Vorgang Amort's das mittlere System des Aequiprobabilismus auf.[1]

Aber der Unterschied zwischen dem Aequiprobabilismus L.s und dem gemäßigten Probabilismus ist theoretisch ein ganz geringfügiger, in der Behandlung der einzelnen Fälle aber ist L. durchweg Probabilist, wie denn auch seine Lieblingsautoren Probabilisten sind.[2] Und wie im Probabilismus so stimmt L. auch in den andern charakteristischen Lehren der Jesuitenmoral mit dieser überein. Er vertritt wie diese die Mentalrestriktion.[3] Wie jene erleichtert er den Bruch des Eides und Versprechens und erörtert die Fälle, unter denen einer, der ein Mädchen geschändet hat, nachdem er ihm, ohne daß es ihm Ernst war, die Ehe versprochen, dieses Versprechen brechen, oder ein Bräutigam, der eine Erbschaft thut, wodurch er bedeutend reicher wird als die Braut, die Verlobung aufheben kann u. dgl. m.[4] Ebenso begegnen uns die bekannten Erleichterungen des Diebstahls und wird der Fall der „äußersten Noth" im Anschluß an die jesuitischen Vorgänger mißbraucht.[5]

In der Abhandlung über das Stehlen wird weitläufig die Frage

1) In einer Erklärung vom J. 1774 formulirt er seine Ansicht so: „Ich sage: 1. Wenn die dem Gesetze günstige Meinung uns sicher als die probablere erscheint, müssen wir ihr folgen. 2. Wenn die der Freiheit günstige Meinung ebenso probabel ist, wie die dem Gesetz günstige, dürfen wir jener nicht schon darum folgen, weil sie probabel ist; denn um erlaubt zu handeln, genügt nicht die bloße Probabilität der Meinung, sondern ist eine moralische Gewißheit von der Erlaubtheit der Handlung erforderlich. — So bin ich also weder Probabilist, noch in dem Sinn Aequiprobabilist, daß ich es als an sich erlaubt erklärte, der gleich probablen Meinung zu folgen. 3. Wenn aber die der Freiheit günstige Meinung ebenso probabel ist, wie die dem Gesetz günstige, so entsteht ein berechtigter Zweifel darüber, ob das Gesetz vorhanden sei oder nicht. Man weiß also dann die Existenz des Gesetzes, welches die Handlung verbietet, nicht. Und darum kann das Gesetz in diesem Falle nicht als genügend promulgirt angesehen werden, ein nicht promulgirtes Gesetz kann aber keine sichere Verpflichtung zur Beobachtung desselben bewirken". Das gelte, wird dann ausführlich deduzirt, auch vom Naturgesetz. Döllinger u. Reusch I, 433 f.

2) Döllinger u. Reusch I, 439 f.

3) Eine Ehebrecherin kann dem Manne gegenüber den Ehebruch leugnen, indem sie denkt: ich habe ihn nicht so begangen, daß ich ihn gestehen müßte. Sie kann auch sagen, sie habe die Ehe nicht gebrochen, da dieselbe ja fortbesteht. Und wenn sie die Sünde gebeichtet hat, kann sie sagen: ich bin unschuldig. Döllnger u. Reusch I, 445.

4) A. a. O. 446 ff.

5) An Busenbaum's Satz, daß derjenige, welcher sich in äußerster Noth (in extrema necessitate) befinde, von fremdem Eigenthum so viel nehmen dürfe, als er zu seiner Rettung aus dieser Noth (z. B. vom Hungertod) bedürfe, schließt er die Frage an, ob in solchem Falle ein angesehener (honoratus) Mann, der sich schäme, zu betteln oder zu arbeiten, von fremdem Eigenthum nehmen dürfe, und bejaht die Frage für den Fall, daß die Scham, zu betteln, so groß sei, daß der Mann lieber sterben, als betteln möchte. A. a. O. 449.

behandelt, wie hoch der Betrag sein müsse, damit das Stehlen eine Todsünde sei. Es werden nach den verschiedenen Autoritäten die Taxen aufgezählt, nach welchen gegenüber von Armen, Arbeitern, Wohlhabenden, Reichen u. s. w. die Summe die Höhe einer Todsünde erreicht![1] In ähnlicher Weise geht er auf die Frage der Defraudation durch Schmuggel u. s. w. ein; oder gestattet in einem Kaufvertrage die Kaufsumme zu gering anzugeben, um eine geringere Steuer zu zahlen, freilich auf die Gefahr hin, eine Strafe bezahlen zu müssen. In der Frage der geheimen Schadloshaltung hatte sich L. mit der Verurtheilung derselben durch Innocenz XI. (Nr. 37) auseinanderzusetzen, und suchte sich mit diesem Verbot so zurecht zu finden, daß er die Schadloshaltung wenigstens in dem Falle zugesteht, wo der Dienstbote durch die Noth gezwungen sich zu einem zu geringen Lohn habe verstehen müssen.[2] Ferner findet auf ihn nicht minder Anwendung wie auf die andern Kasuisten, was wir oben[3] über die Behandlung der unsaubern Materien aus Sergardi's Aeußerungen hierüber angeführt. Endlich ist Liguori so gut wie die Andern Attritionist, indem er in der Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit auch die Hoffnung auf Verzeihung der Sünde und auf die ewige Seligkeit, somit den Anfang der Liebe, mit eingeschlossen sieht.

3. Bei dieser Aehnlichkeit mit der jesuitischen Moral muß denn auch ihre Beurtheilung dieselbe sein. So lauteten denn auch, wenn auch sehr vereinzelt, die Urtheile über L.'s Moral besonders in Frankreich ähnlich wie über jene. „Möchte doch“, heißt es in einem 1827 zu Amiens erschienenen Buche,[4] „diese Moraltheologie, die vielleicht richtiger unmoralische Theologie betitelt würde, nie oder nur ganz gesäubert das Licht der Welt erblickt haben!“ „Wenn seine Lehre richtig ist“, erklärte Abbé Laborde 1851, „dann ist der schmale Weg des Evangeliums erbreitert oder vielmehr verlassen und der breite Weg, der zum Verderben führt, den Christen empfohlen worden.“ Aber die Entwicklung des modernen Romanismus ging über diese Regungen eines bessern sittlichen Geistes hinweg.

Der als Kardinal und Erzbischof von Reims 1866 verstorbene Gousset hat sich die Empfehlung und Verbreitung Liguori's besonders angelegen sein lassen. Schon 1843 wird berichtet, daß in den letzten zehn Jahren mehr als 30,000 Exemplare der großen Moral und der Auszüge daraus abgesetzt worden.

1) A. a. O. 449 ff. Nach Gury muß der Sohn eines wohlhabenden Mannes mindestens 10 Frks. stehlen, um eine Todsünde zu begehen. Dieß eine möge zur Charakteristik des Ganzen ausreichen.

2) A. a. O. S. 452. 3) S. 135 Anm. 1. 4) A. a. O. S. 468.

Er wurde herrschend in den Seminarien. Nur einzelne Stimmen — in England — wagten noch einen Tadel auszusprechen, doch nicht, ohne L. zugleich zu entschuldigen: L. sei ein Italiener gewesen und habe für die Italiener geschrieben, seine Theologie sei daher großentheils für die moralischen Bedürfnisse jenes Volkes eingerichtet; die Italiener aber seien von Natur weniger wahrheitsliebend als die Engländer[1] — was allerdings eine eigenthümliche Rechtfertigung in Sachen der Moral ist, die doch für alle Völker die gleiche sein soll. Mit der Erhebung Liguori's zum doctor ecclesiae hat sich das nun freilich geändert. Vertritt er als Italiener eine niedrigere Höhenlage als andere Völker, so sind diese nun darauf angewiesen, zu dieser herabzusteigen, statt jene zu sich zu erheben. Und natürlich; denn L. vertritt die richtige Folge der Denkungsweise, welche in der römischen Kirche zur Herrschaft gekommen war. Es sind die Nachwirkungen der skotistischen Denkungsart, welcher Gesetz identisch ist mit statutarischer Festsetzung und Freiheit mit individuellem Belieben, so daß beide, Gesetz und Freiheit, auch auf dem Gebiet der Sittlichkeit nur im Gegensatz zu einander gedacht werden. Daher die Eintheilung der Handlungen oder Möglichkeiten, je nachdem sie mehr dem Gesetz oder der Freiheit günstig sind — wie der Ausdruck dort lautet. Freilich wenn die Kirche wesentlich als Rechtsinstitut angesehen wird und alles nach ihrer Norm zu würdigen ist, so gilt auch das Sittengesetz mit dem Rechtsgesetz gleich und hängt seine Gültigkeit, wie bei diesem, davon ab, ob es „promulgirt" ist; als ob es nicht eben das Wesentliche des Sittengesetzes wäre, daß es das in sich selbst begründete und gültige ist. Und andrerseits, wenn Freiheit gleich Belieben ist, so folgt daraus ein System der Willkür, bei welchem der Verstand nach Zweckmäßigkeitsgründen die Entscheidung fällt. Diesen Charakter trägt hier die Moral an sich, d. h. sie ist Aufhebung der Moral in ihrem eigentlichen Sinn. Um diesen Preis wird die Herrschaft der kirchlichen Autorität erkauft.

4. Wir können daher denn auch die ähnlichen Arbeiten der folgenden Zeit, da sie nur Bekanntes wiederholen, übergehn und wegen der Gleichheit der Methode und des Inhalts trotz des Zeitabstands uns auf die Charakteristik einer der neuesten, auf des Jesuiten Gury Comp. theol. mor. (Rom u. Regsb. 5. Aufl. 1874 u. s. w.) um so mehr beschränken, als dieses in den meisten bischöflichen Klerikalseminaren Deutschlands, Italiens, Frankreichs, Belgiens, Englands, Nordamerikas eingeführt ist — oder wenigstens war.[2] In Anknüpfung an Liguori ist es ebenfalls in kasuistischer Methode, im Geist der jesuitischen Moral, nach dem System des Probabilismus geschrieben.[3] Um

1) So der bekannte, kürzlich verstorbene Kardinal Newman.

2) In neuester Zeit scheint Lehmkuhl's (auch Jesuit) Theol. mor. 2 Bde. Freibg. i. Br. (2. Aufl. 1883. 84) an seine Stelle zu treten.

3) Vgl. darüber Luthardt, Zur Ethik. Lpz. 1888 S. 66—80. Keller, Die Moraltheol. u. s. w. als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisth. Basel beleuchtet. 2. Aufl. Aarau 1869. Götting, Justizr., Wo wird in dem Lehrbuch der Moraltheorie [sic] v. Gury Diebstahl, Urkundenfälschung, Ehebruch u. Meineid für erlaubt erklärt? Berl. 1882. Döllinger u. Reusch I, 472 ff.

der Bedeutung willen, die es erlangt hat, möge eine eingehendere Charakteristik dieses Buches folgen.

Gury's Komp. wurde nach seinem Tode wiederholt (zuerst 1860) von seinem Ordensgenossen Ballerini (seit 1856 Prof. der Moraltheol. in Rom) herausgegeben. Ballerini trat aber in einen gewissen Gegensatz zu Gury und Liguori, und dieß veranlaßte eine lebhafte Kontroverse zwischen ihm und den Redemptoristen, welche für ihren Ordensstifter Lig. eintraten.[1] Ball. beabsichtigte, Gury's Werk durch eine neue Ausgabe Busenbaum's zu ersetzen, starb aber darüber 1881. Palmieri wurde von den Ordensoberen beauftragt, das Begonnene fortzusetzen und zu vollenden.[2] Dieß ist jetzt das offizielle Dokument der Jesuitenmoral. Hier ist entschieden der einfache Probabilismus vertheidigt, „er brauche auch nicht aus Rücksicht auf Lig. modifizirt zu werden; er sei ein auf festen Prinzipien gestütztes und durchaus logisch zusammenhängendes wissenschaftl. System, an welchem man auch nicht (wie Lig.) einen Theil wegnehmen oder durch etwas Anderes ersetzen könne, ohne das Ganze zu verderben". Er weist die andern Ansichten auf das Allerschärfste zurück.[3] Somit ist der Probabilismus die offizielle Doktrin der Jesuiten.

Es möge nun das Referat über Gury's Moralkomp. folgen.

Gury liebt es, sich auf Autoritäten zu berufen; aber es sind fast nur nachreformatorische Theologen, welche er berücksichtigt, und mit Vorliebe jesuitische Moralisten, wie Busenbaum und Suarez — unter 45 Schriftstellern früherer Zeit 20 Jesuiten — vor allem aber Liguori. Das Buch nennt sich Kompendium der Moraltheologie, aber es ist ein Handbuch der Beichtpraxis. In der Anleitung für den Beichtstuhl geht alle Moral auf, und somit alle wissenschaftliche und systematische Behandlung unter. Dieser Zweck bestimmt denn auch den Charakter. Der Beichtiger ist nach römischem Begriff ein Richter (confessarius vel judex I § 14, 3), der über den vorliegenden Fall zu erkennen und die entsprechende Buße oder Strafe zu bestimmen hat (officium judicis I § 924). Dadurch bekommt die ganze Moral ein juristisches Gepräge; sie wird zum richterlichen Abwägen der äußeren Handlung und ihrer einzelnen Umstände, statt daß die innere Herzensstellung das Entscheidende für die sittliche Beurtheilung wäre; diese wird vielmehr aus einer sittlichen zu einer sachlichen und dinglichen. Dadurch wird bei den einzelnen Sünden, um ihre Größe zu beurtheilen, die Größe des Objekts ein wesentlicher Faktor, während dieß für die sittliche Beurtheilung oft ganz irrelevant sein kann. Die wichtigste Frage für den Richter im Beichtstuhl ist immer, ob die Sünde eine Todsünde oder eine läßliche Sünde sei. Diese Frage entscheidet sich ebenfalls nach der Größe des Objekts. Und dieß, die materia gravis in se vel ob circumstantias (I § 150, 2), wird unter den drei Stücken, die zur Todsünde gehören, zuerst genannt, vor der vollen Erkenntniß der Sündigkeit der Handlung und der vollen Zustimmung des Willens. In Folge dessen kann eine Todsünde durch die Geringfügigkeit

1) Vgl. Döllinger u. Reusch, Moralstreitigk. S. 437.

2) Ballerini S. J. Opus theol. mor. in Busenbaum medullam absolvit et ed. Domin. Palmieri ex eadem societate. Vol. I, tractatus continens generales de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis etc. Prato 1889.

3) Vgl. Reusch in Schürer's Theol. Lit.-Zeitung 1889, Nr. 21 S. 527 ff.

des Objekts zu einer läßlichen Sünde werden (I § 153, 1), sowie umgekehrt (I § 155, 10): so daß also das Entscheidende für die sittliche Beurtheilung nicht in der innern Welt der Gesinnung, sondern in der äußern Welt der Dinge liegt. Das führt dann zur Frage, wie groß der Betrag sein muß, um einen Diebstahl zu einem großen oder kleinen, oder die Sünde zu einer Todsünde oder zu einer läßlichen zu machen. Damit beschäftigt sich I § 606 u. 607. Oder dieser Unterschied wird nach dem Maß der Zeit bestimmt, so daß es z. B. eine schwere Sünde ist, wenn man am Sonntag sogen. knechtische Arbeit in einer Ausdehnung von zwei Stunden verrichtet, bei weniger knechtischen Arbeiten aber drei Stunden dazu gehören, während es nur eine läßliche Sünde ist, wenn man an einem Feiertag etwa sechs Dienstboten jeden eine Stunde arbeiten läßt (I § 359).

Die Kasuistik aber, welche den Charakter dieser Moral bildet, behandelt die seltsamsten Fälle, z. B. ob man sich berauschen dürfe, um dem Tod zu entgehen (I § 182, 2), und um dieß entscheiden zu können, werden vorher die Zeichen eines Rausches genau aufgezählt (I § 182, 1), und welche Erscheinungen (z. B. Unsicherheit der Füße) noch nicht solche Zeichen seien. Besonders reich ist sie auf dem geschlechtlichen Gebiet. Z. B. ob eine Frau schwer sündigt, wenn sie mit entblößter Brust geht? wenn sie männliche Kleider anzieht? ob man bei Buhlerinnen im Dienst stehen darf? ob ein Mädchen vom Liebhaber Geschenke annehmen darf? (I § 239. 240). Inwieweit es Sünde ist, beim Tanz eine Frau bei der Hand zu fassen? (I § 244, 4). Inwiefern Furcht vor Lebens- oder Leibesgefahr einen Diener entschuldigt, wenn er seinem Herrn zur Hurerei behülflich ist? Ob der Diener der Buhlerin die Hausthüre öffnen darf? (I § 250, 2. 3). Statt hier ein solches Dienstverhältniß überhaupt und rund für den Christen als unsittlich zu bezeichnen, werden immer die Grenzen ausgemessen, bis zu welchen man gehen darf, ohne schwer zu sündigen. Die Frage ist nicht nach Recht und Unrecht schlechthin für einen Christen, sondern nach den Grenzen des Erlaubten. In diesen Entscheidungen aber ist nicht das Gewissen thätig, sondern der Verstand; und zwar oft ein recht sophistischer Verstand. So wenn gefragt wird (I § 285, 2): ob alle Wollustsünden in einer Kirche oder geweihtem Orte Sakrilege sind? und die Entscheidung lautet: wenn sie an jenem Orte nur beschlossen, aber außerhalb desselben ausgeführt worden sind, oder wenn sie nicht im Kirchengebäude selbst, sondern in der Sakristei, im Vorhof, im abgesonderten Glockenthurm u. s. w. vorgenommen werden, sind es keine Sakrilege. Dagegen wenn es nicht Akte der Hurerei u. dgl., sondern nur schändliche Berührungen u. ähnl. sind, ist der sakrilegische Charakter der Sünde zweifelhaft. Da sind denn natürlich die verschiedensten Ansichten probabel. So wird z. B. gefragt, ob es eine oder eine vielfache Sünde sei, alle Apostel zu lästern, und die Antwort (I § 163, 4) lautet: beides ist probabel — eine Antwort, die ungemein oft wiederkehrt (vgl. z. B. I § 311, 3. § 313. 314, 3 u. s. w.).

Das Bedürfniß eines Anhalts bei solchem Schwanken führt zum Probabilismus. Die einzelnen Sünden werden nicht sowohl gewogen als gezählt: eine Herrschaft der Majoritäten in der Moral. Eine Ansicht ist aber probabel, wenn sie auch nur fünf bis sechs rechtschaffene Theologen für sich hat, unter Umständen auch nur einen. Unter diesen Umständen wird man nicht leicht in Verlegenheit kommen, eine Meinung für probabel halten zu dürfen. Die Er-

gebnisse dieser Methode mögen an einzelnen Geboten des Dekalogs aufgezeigt werden. Beim 2. Gebot wird vom Eid und von der Wahrhaftigkeit gehandelt. Z. B. nur leicht sündigt, wer in Form eines Eides, ohne die Absicht zu schwören, lügt, weil dieß kein Eid, sondern nur eine Lüge sei mit Hinzufügung des Namens Gottes, es kann aber eine Todsünde werden, wenn die Lüge einen ernstlichen Schaden im Gefolge hat (I § 308, 1); oder Formeln wie: ich rufe Gott zum Zeugen an u. ähnl. sind Eide; dagegen: Gott weiß es, vor Gott rede ich, so wahr Gott lebt u. ähnl sind keine Eide (I § 308, 3. 4); oder (mit Berufung auf Suarez und Liguori) einen Versprechungseid nicht zu halten, ist keine schwere Schuld, wenn der Gegenstand ein geringfügiger ist (I § 313, 1). — Dem entspricht der Abschnitt über die Mentalrestriktion (den Vorbehalt in Gedanken) bei Versprechungen, Aeußerungen u. dgl. Wenn Gury den Beichtiger anleitet (I § 444, 2), daß er zu wissen leugnen soll — nämlich als Mensch —, was er doch weiß — nämlich als Beichtiger —, so wird man das doch nur eine Anweisung zu sophistischen Ausflüchten nennen dürfen, statt zur Wahrhaftigkeit. Beim 7. Gebot wird die Frage des Diebstahls und der heimlichen Kompensation, d. h. Schadloshaltung abgehandelt. Der Diebstahl ist erlaubt in „äußerster Noth". Diese extrema necessitas wird von Gury auch auf solche Fälle ausgedehnt, wo einer in wahrscheinlicher Gefahr ist, dem Tod anheimzufallen oder ein Glied zu verlieren oder in Gefangenschaft oder Krankheit zu gerathen (I § 617, 4), d. h. er macht die Thüre weit auf. Und wenn er (I § 608) das Stehlen nicht bloß da verstattet, wo es sich um eigene, sondern auch wo es sich um Hülfeleistung bei fremder Noth handelt, so ist das eine Rechtfertigung des bedenklichen Verfahrens des bekannten Krispinus und seines Lederdiebstahls. Noch bedenklicher sind die Grundsätze über heimliche Schadloshaltung (I § 620 ff.). Heimliche Schadloshaltung ist nur erlaubt, wenn es unmöglich ist, den Rechtsweg zu betreten (I § 621) — während wir doch von Christo gewiesen sind, auch das Unrecht vertragen zu können —; aber aus der Unmöglichkeit des Rechtswegs wird dann eine Schwierigkeit oder Kostspieligkeit desselben (I § 625). Den Dienstboten wird Erlaubniß gegeben (I § 623), sich heimlich schadlos zu halten, wenn sie durch Gewalt oder Furcht zu einem unbilligen Preise bestimmt oder genöthigt worden sind.

Am schlimmsten aber ist die Behandlung des 6. und 9. Gebots und überhaupt das ganze Gebiet der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse. Hier thut sich eine Welt von Schmutz auf. Auch der deutsche Uebersetzer (Priester Wesselack, Regsb. 1868) hat Bedenken getragen, diese Abschnitte zu übersetzen. Schon bei den andern Materien werden die meisten Beispiele aus dem geschlechtlichen Gebiet (res venerea) genommen. Vollends die Abschnitte, welche ausdrücklich von dieser Materie handeln, überschreiten alles Maß und zeigen eine staunenswerthe Bekanntschaft mit den widerwärtigsten Verirrungen der fleischlichen Begierde. Die Behandlung ist wie sonst eine äußerlich abmessende und nach den Folgen beurtheilende. Unzüchtige Blicke sind leichtere Sünden als unzüchtige Berührungen, weil sie weniger reizen (I § 417. 418). Die ubera mulieris zu betrachten ist eine schwerere Sünde, als den Hals od. dgl., ob periculum huiusmodi adspectui annexum; die Blicke auf denudatum pectus mulieris vetulae aut junioris non adhuc formatae zu richten ist keine so schwere Sünde (I § 418, 4). Die speziellsten Angaben werden für die Beichte gefordert, z. B.

I § 431, 5: qui causavit pollutionem in altero, debet explicare in confessione, an hic sit persona sacra, conjugata, cognata etc., quia malitiam sacrilegii contraxit, vel adulterii, vel incestus etc. Oder es werden Rathschläge gegeben wie dieser I § 432, 9: licet alicui pruritum magnum patienti in verendis, illum tactu abigere, etiamsi pollutio sequatur, dummodo pruritus ille ex sanguinis acrimonia, ut ordinarie, proveniat, non vero ex libidinis ardore. Im weiteren Verlauf wird eine so genaue Beschreibung der verschiedenen Arten der Sodomie gegeben (I § 434), daß man dieß nicht einmal lateinisch abschreiben kann. Noch bedenklicher ist der Abschnitt über die Ehe (II § 744 ff.). Die Ehe ist auf der einen Seite ein „Kontrakt" zur leiblichen Geschlechtsgemeinschaft, auf der andern Seite ein Sakrament. In diese beiden Hälften bricht die Ehe auseinander. Das einigende Band der innern persönlichen Gemeinschaft fehlt. So bewegen sich denn auch die meisten Fragen im Gebiet der sogen. ehelichen Pflicht. Bis auf die circumstantiae modi vel situs (II § 911 ff.) gehen sie. Auch der situs innaturalis ist nicht sündhaft (II § 911, 3), etiam ob frigiditatem, quando innaturali situ magis excitentur u. s. w. (II § 912, 1). Ganz speziell werden die einzelnen Zeiten untersucht, in denen der actus conjugalis erlaubt sei (II § 913. 914). Immer sind es nur äußere Erwägungen — etwa die voraussichtlichen Folgen u. dgl. — nach denen die größere oder geringere Sündigkeit abgemessen wird. Oder es wird angegeben, quoties eadem nocte er geschehen kann (II § 916, 3) oder inwieweit tactus simpliciter inhonesti erlaubt seien (II § 919, 2) u. s. w. In solchen Schmutz verliert sich diese Moral in ihren Ausmessungen des Mehr oder Minder, Zulässigen oder Unzulässigen, statt diese ganze Welt des Schmutzes schlechthin zu verurtheilen, da nicht das Mehr oder Minder des Aeußeren für die sittliche Beurtheilung entscheidend ist, sondern die innere Sinnesweise.

Das sind die Konsequenzen jener äußerlichen Behandlung sittlicher Fragen, wie sie im Wesen der römischen Kirche und ihrer Abirrung vom Evangelium begründet sind. Es ist immer die alte Wurzel aller Verkehrung des Sittlichen: das Verhältniß zu Gott auf dem Wege des eigenen Verhaltens gewinnen zu wollen — eines Verhaltens, welches über die Mühseligkeit eines zersplitterten äußerlichen Thuns nicht hinaus und nie zur sicheren Gewißheit, das Richtige zu thun, kam und auch dem Verhältniß zu Gott zu keiner Gewißheit zu verhelfen vermochte. Bezeichnend hiefür ist die innere Angst seiner Seele, welche den „heiligen" Liguori trotz aller seiner Arbeit und Mühe quälte. „Er meinte, er sei ein von Gott verlassener Mann, die Hoffnung des Heils sei für ihn eine eitle Hoffnung" u. s. w. „Die dichtesten Finsternisse lagerten sich um seinen Geist und bewirkten, daß er sich in ein Meer von Sünden und Fehlern versenkt erblickte. Ueberall gewahrte er Sünde, bei jedem Schritte fürchtete er zu stürzen, die namenloseste Angst, in der Ungnade Gottes zu sein, verfolgte ihn auf allen Wegen. — Mehrmals steigerte sich seine Angst derart, daß

man fürchtete, er könne den Verstand verlieren." Er wußte keinen andern Rath, als sich immer wieder im Gehorsam fremder Autorität zu unterwerfen. Aber auch das bereitete ihm Anfechtung, wenn die eigenen Gedanken und Ueberzeugungen nicht damit übereinstimmten. Wiederholt erschien ihm, wie der Biograph berichtet, der Teufel in Gestalt ihm bekannter Personen, und suchte ihn durch allerlei Reden zur Eitelkeit, zur Verzweiflung, Glaubenszweifeln, sogar zur Einwilligung in die heftigsten Versuchungen unlauterer Natur zu verleiten.[1] Es fehlte an der Grundlage des rechten Christenlebens, der Heilsgewißheit des Glaubens an Jesum Christum, durch den wir — und nicht durch eigenes Werk — vor Gott gerecht sind. Und dieß ist der Grundmangel auch der übrigen Moral der römischen Kirche.

§ 16. Der Gegensatz der jansenistischen Moral.

Leydecker, Historia Jansenismi. Traj. 1695. Reuchlin, Gesch. v. Port Royal. 2 Bde. 1839. 44. Sainte-Beuve P. R. 5 Toms. Par. 1840—59. Gaß, Gesch. der christl. Ethik II, 1, 227 ff. Ziegler 579 ff. Reuchlin (Herzog) in P. R.-E.² VI, 481 ff.

Die Erneuerung der augustinischen Gnadenlehre durch den Jansenismus mußte diesen zum Gegensatz auch gegen die jesuitische Sittenlehre führen, gegen deren Aeußerlichkeit und Laxheit er die religiöse Innerlichkeit und den sittlichen Ernst geltend machte. Aber seine Forderung der völligen Gottesliebe vermochte die herrschende Moral nicht zum Evangelium zurückzuführen, weil auch ihm die evangelische Grunderkenntniß der Glaubensgerechtigkeit fehlte, und so erlag er tragisch dem päpstlichen Absolutismus und der Verbindung desselben mit dem staatlichen.

1. Der Jansenismus, die Erneuerung der augustinischen Gnadenlehre durch Jansen, Bischof von Ypern († 1638) in seinem nach seinem Tod herausgegebenen Lebenswerke Augustinus s. doctr. Aug. de humanae naturae sanitate, aegritudine et medicina etc. (Löwen, 3 Bde. Fol. 1640) zog ihre Konsequenzen auch für die Moral. Bei Augustinus steht die Gnade, wie wir sahen[2], nicht sowohl in Beziehung zur Vergebung der Sünde als vielmehr zum Willen, welchen sie durch ihre neuschöpferische Macht und Wirksamkeit an der Seele erneuern

1) Nach Dilgskron, Leben des h. Bischofs u. s. w. 2 Bde. Regsb. 1887, bei Döllinger u. Reusch I, 376 f.
2) Vgl. I, 197.

und zur Stufe der völligen Gottesliebe führen soll. So bildete sich, durch jenes Werk Jansen's angeregt, um diese durch das kirchliche Alterthum berechtigte Denkweise in Frankreich eine ebenso durch religiöse Innigkeit und sittlichen Ernst wie durch Aristokratie des Geistes ausgezeichnete Gemeinde, welche sich bald im Gegensatz gegen die falsche Willens- und Freiheitslehre der Jesuiten[1] wie gegen ihre probabilistische Kasuistik mit der ganzen dadurch veranlaßten Verderbung der Moral befand. Das Zisterzienserkloster Port Royal des Champs in der Nähe von Paris unter der Leitung der frommen und geistreichen Angelika Arnauld (la mère Angelique, † 1661), mit der Kolonie bedeutender und frommer Männer, welche sich um dasselbe sammelte, wurde der Mittelpunkt dieses augustinischen Gegensatzes gegen jene neukirchliche Denkweise, welche die Jesuiten vertraten. Auf Anton Arnauld's Angriff gegen ihre leichtfertige, auf ihre berüchtigte Attritionslehre sich gründende Buß- und Beichtpraxis in seiner Schrift de la fréquente communion antworteten sie damit, daß sie Innocenz X. 1653 zur Verdammung von fünf angeblich aus Jansen's Buch gezogenen Sätzen bestimmten, worüber sich die Frage erhob, ob damit Jansen's wirkliche Meinung oder nur jene Sätze verurtheilt sein sollten, d. h. die Unterscheidung der question du fait oder du droit, wie es Arnauld formulirte — eine Unterscheidung, welche aber von der päpstlichen Partei u. Alexander VII. 1656 als freventliche Auflehnung verworfen wurde. Aber in demselben Jahre begann Paskal, von Arnauld dazu angeregt, unter dem Namen Louis de Montalte seine Lettres provinciales zu veröffentlichen, welche mit ihrer ebenso satirischen wie tiefernsten Polemik gegen die jesuitische Moral, vor Allem den Probabilismus, dem Ansehen des Ordens einen solchen Schlag versetzen sollten, von dem er sich nie wieder völlig erholte. Vorübergehend schien die antiprobabilistische Partei zu siegen. Als Innocenz XI. Papst geworden, entwarfen Arnauld und Nicole 1677 eine Denunziation von 80 laxen Moralsätzen, sammelten Unterschriften dafür, um diese nach Rom zu schicken.[2] Es mußte zwar unterbleiben; aber 1679 wurden doch von Innocenz jene 65 Sätze verurtheilt, von denen früher die Rede war. Die ganze Stimmung besonders in Frankreich wurde ihrer Lehre abgeneigter. Um so schwerer hatte Port Royal den Haß der Jesuiten zu erfahren. Die

1) Speziell gegen die Lehre des Jesuiten Molina, welcher in s. Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia 1588 das Verhältniß des freien Willens zur Gnade im Sinne der Gleichordnung faßte, „wie wenn ein paar Männer an Einem Schiffe ziehen“.

2) Döllinger u. Reusch I, 36.

Nonnen mußten sich endlich beugen und jene päpstliche Bulle Innocenz' X. von 1653 anerkennen; 1709 wurde das Kloster aufgehoben und das Jahr darauf mit seiner Kirche zerstört, und selbst die Leichen der dort Begrabenen hatten noch die Rache der Feinde zu erfahren. Der Vorwurf des Jansenismus aber wurde ein bequemes Kampfmittel der Jesuiten. Jeden Gegner des Probabilismus suchten sie als Jansenisten zu verdächtigen.[1] Selbst dem Papste Innocenz XI. legten Viele diesen Schimpfnamen bei[2], und von ihrem eigenen General Gonzalez († 1705) sagten sie, er habe seine „Prinzipien" von den Jansenisten entlehnt.[3]

2. Die Fragen der Moral traten schon durch Nicole's († 1695) Essais de morale, 13 Bde. 1671 ff. u. a.[4] bestimmter in den Vordergrund, besonders aber in dem Kampf über des frommen Oratorianers Quesnel Réflexions morales sur le Nouveau Test. 2 Bde. Par. 1687.[5] Die französischen Bischöfe empfahlen das Buch, unter Andern auch Kard. Noailles, Erzbischof von Paris, nachdem er es von Bossuet hatte prüfen lassen. Aber Ludwig's XIV. Beichtvater Le Tellier zog 101 Sätze aus demselben, deren Verdammung als „ketzerisch, gefährlich und frommen Ohren ärgerlich" er von Klemens XI. durch die berüchtigte Konstitution Unigenitus 1713 erwirkte. Schon Jansen hatte mit Augustin gelehrt, daß der von der Gnade noch nicht Bekehrte nur scheinbare Tugenden habe, da erst die durch die Gnade gewirkte Liebe zu Gott die Tugenden zu Tugenden mache. So lehrte denn auch Quesnel die Ausschließlichkeit der Gnade von Seiten Gottes und die Nothwendigkeit der Liebe von Seiten der Menschen. Mit der Verdammung Quesnel's wurde diese augustinische Tradition in der Kirche verdammt und dagegen die Morallehre der Jesuiten sanktionirt. So faßten es sowohl die Jesuiten selbst wie ihre Gegner auf. Der französische Episkopat sträubte sich dagegen, die Bulle ohne Weiteres anzunehmen; etliche (ihrer vier) appellirten 1717 feierlich an ein allgemeines Konzil: durch jene Bulle werden die altkirchlichen Kanones über die Buße verletzt; „sie zerstört die festesten Grundlagen der christlichen Sittenlehre, ja das erste und größte Gebot der Liebe Gottes, indem sie Ausdrücke verdammt, in welchen die Nothwendigkeit der

1) Vgl. einzelne Beispiele bei Döllinger u. Reusch I, 291. 323. 331. 332. 344. 397 u. ö.
2) Döllinger u. Reusch I, 186.
3) A. a. O. S. 202.
4) Pfender in P. R.-E.² X, 542 ff.
5) Pfender in P. R.-E.² XII, 456 ff.

Liebe Gottes für die Bekehrung des Willens und für das sittliche Handeln hervorgehoben wird". Diesen Punkt betonte auch der Kardinal de Noailles. „Die Vertreter der verderbten Sittenlehre stützen sich auf diese Zensur, um die Grundlagen der christlichen Moral zu zerstören, um die Nothwendigkeit und Ausdehnung der Liebe Gottes zu bestreiten, welche das erste und größte Gebot des Gesetzes ist. — — Auf diese Zensur gestützt widerspricht man kühn der mit der h. Schrift und der Tradition übereinstimmenden heiligen Lehre —: daß die wenigstens anfangsweise Liebe Gottes als der Quelle aller Gerechtigkeit nothwendig ist, um in den Sakramenten der Taufe und der Buße gerechtfertigt zu werden."[1]

Man sieht aus dem Angeführten leicht, worin der Gegensatz bestand. Es ist die Liebe zu Gott, welche der Jansenismus als die Bedingung alles Guten im Handeln sowie der Rechtfertigung vor Gott forderte. Man wird dem Adel der Gesinnung und der tiefen innerlichen Frömmigkeit, die er vertrat, unwillkürlich seine Sympathie zuwenden. Frankreich hat nicht leicht edlere Geister und frömmere Seelen besessen als diesen Kreis. Er steht auf der Bahn der augustinischen Tradition in der römisch-katholischen Kirche. Aber dennoch oder vielmehr eben deßhalb ist er nicht evangelisch im eigentlichen Sinn. Es wiederholt sich doch auch hier die alte Abirrung vom Weg der evangelischen Wahrheit. Es ist der Prinzipat des Glaubens verletzt und an seine Stelle die Liebe gesetzt, d. h. das, wenn auch durch die Gnade mehr oder minder gewirkte, eigene Verhalten des Menschen. Da er nicht am richtigen Punkt der Glaubensgerechtigkeit einsetzte, vermochte er den Grundirrthum Roms nicht zu überwinden, den er vielmehr selbst theilte. Er ging als kirchengeschichtliche Erscheinung bekanntlich unter in der Schwärmerei der späteren Appellanten. Die Richtung der edleren Geister aber berührte sich mit der Mystik, welche auf dem Boden der römischen Kirche in mannigfacher Gestalt erwuchs.

§ 17. Die Mystik der romanisch-katholischen Kirche.

Heppe, Gesch. der quietist. Mystik in d. kath. Kirche. Berl. 1875.[2]

Im Gegensatz einerseits gegen die evangelische Reform, andrerseits gegen die Veräußerlichung der Kirchlichkeit und der Moral als

1) Döllinger u. Reusch I, 327 ff.
2) Diese Darstellung liegt dem Folgenden im Wesentlichen zu Grunde.

Versuch der Erneuerung und Verinnerlichung des kirchlichen Wesens und Lebens erwuchs auf dem Boden der römischen Kirche, vor allem in Spanien und auch in Frankreich, eine neue Blüthe der Mystik wesentlich quietistischer Art, welche aber die gleiche Wurzel mit den Entartungen, gegen welche sie sich wandte, theilte, da sie die mangelnde Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit nur durch das Streben nach der eigenen Vollkommenheit der Liebe und durch Askese zu ersetzen suchte, zum Theil auch in ihrem Ueberschwang das außerchristliche Element der pantheistischen Stimmung erneuerte.

1. In dem Maße, als Spanien durch seine Verbindung mit Deutschland von daher reformatorische Einwirkungen erfuhr, machte sich gerade dort die gegensätzliche Abwehr geltend, wie in der Inquisition und in der Pflege des Thomismus durch die beiden Soto's, so in einer neuen Blüthe der Mystik, die von Spanien aus dann auch weite Kreise in Frankreich ergriff, im Zusammenhang mit der innern Sammlung und religiösen Erneuerung der katholischen Kirche jener Zeit überhaupt, welche sich der antirömischen reformatorischen Bewegung entgegenstellte.

Zwar die häretische Mystik der Alombrados[1], d. i. Erleuchteten, welche in ihrer einseitigen Innerlichkeit die Ueberflüssigkeit der guten Werke und der Sakramente für den Frommen lehrten, und daß er von der Sünde nicht berührt werde u. s. w., und so in Gegensatz zum gesammten äußern Kirchenwesen kamen, büßte ihre Verirrung mit der Verfolgung der Inquisition und vielfach auf dem Scheiterhaufen. Dagegen erneuerte man besonders in den Klöstern Spaniens die frühere kirchliche Mystik der Kontemplation und des innern wortlosen Gebets, der Ertödtung des Eigenwillens und der seligen Ruhe in Gott, auf dem Weg der Askese, als dem höhern „innern Weg" neben dem „äußern Weg" der kirchlichen Frömmigkeitsübung. Der Einfluß dieser Mystik erstreckte sich mit der Zeit über die Grenzen der römischen Kirche hinaus auch auf evangelische Kreise.

2. Schon des Minoriten Franciscus v. Osuna Andachtsbuch Abecedarium 1538 ff. mit seiner Belehrung über das passive Gebet der Liebe zu Gott hatte weite Verbreitung gefunden. Noch bedeutsamer wurde für die lehrhafte Grundlegung dieser Mystik der fromme Minorit (Reformator des Franziskanerordens) Petrus von Alcantara, † 1562, kanonisirt 1669. Seine Schrift de oratione et medi-

1) Vgl. Heppe, a. a. O. S. 42.

datione (auch mit dem Zusatz de devotione) gewann großes Ansehen und wurde viel übersetzt. Das wahre Gebet bestehe in der Ertödtung des eigenen Willens und in der völligen Ruhe der Seele in Gott, so daß alles diskursive Denken und Reflektiren darin untergehe.

3. Besonders aber fand diese Mystik Pflege und Vertretung im Karmeliterorden und ist vor allem verknüpft mit dem Namen der gefeiertsten Heiligen der spanischen Kirche Teresa de Jesus[1], geb. 1515, gest. 1582, 1662 kanonisirt, mit dem Titel doctor ecclesiae geschmückt und 1814 durch Beschluß der Cortes (neben S. Jago) zur Patronin Spaniens erhoben. Selbstbiographie oder „Buch von den Erbarmungen des Herrn"; „Weg zur Vollkommenheit"; „Seelenburg", „Gedanken über die Liebe Gottes auf Grund des Hohenlieds", und „Betrachtungen der Gebetsrufe der Seele nach der Kommunion" (diese beiden besonders nach Augustin und Bernh. v. Clairvaux); außerdem 342 Briefe und verschiedene Gedichte. Sie ist die bedeutendste Erscheinung dieser mystisch asketischen und ekstatischen Richtung, eine der bedeutendsten unter den geistlichen Schriftstellerinnen überhaupt. Der Grundgedanke ihrer Mystik, wie er in jenen Schriften vorgetragen wird, besteht in der Lehre vom Emporsteigen der Seele auf den Stufen des Herzensgebets. Die wahre Liebe, die Abkehr von der Welt und die Demuth sind die Vorbedingungen, die andächtige Betrachtung oder Kontemplation aber ist die elementare Grundform alles Gebetslebens. Dieses Herzensgebet nun, „der Weg dazu, glücklich ein Sklave der Liebe Gottes zu werden", eine „Bewässerung des geistlichen Gartens der Seele", hat vier Stufen: 1. das Gebet der Betrachtung, im Gegensatz zu aller bisherigen Lippenandacht, eine stille Sammlung und Einkehr der Seele aus dem Aeußern in ihr inwendiges Heiligthum, vor Allem in andächtiger Betrachtung der Passion Christi und daraus fließender reuiger Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit; hier muß das Wasser des Gebets gleichsam noch mit eigenen Händen mühsam geschöpft werden; 2. das Gebet der Ruhe oder der Sammlung, ein gnadenweise von Gott geschenkter, charismatischer oder übernatürlicher Zustand, bei welchem wenn auch nicht die übrigen Seelenkräfte, so doch

1) Schrr. deutsch herausg. von Gallus Schwab. Sulzb. 1831. 6 Bde., 3. Ausg. v. Jocham, 3 Bde. Regsb. 1869 f. Ueber sie: Wilkens in Hilgf. Ztschr. f. wiss. Theol. 1862 S. 113 ff. Zöckler, Petr. v. Alcant., Theresia v. Avila u. Joh. v. Kreuz, e. Beitrag zur Gesch. der mönch. Contrareform. Spaniens im 16. Jahrh., in Del.-Guer. Ztschr. f. luth. Theol. u. K. 1864—1866, bes. 1865, 1 u. 2, und zum Folgenden bes. P. R.-E.[2] XV, 313 ff. Heppe, a. a. O. S. 10 ff.

der Wille ganz in Gott versenkt ist, mit seligem Herzensfrieden; 3. das Gebet der Vereinigung, ein bereits wesentlich ekstatischer Zustand, wo auch der Verstand gänzlich mit Gott vereinigt ist, und nur Gedächtniß und Einbildungskraft noch umherirren, ein tief in seligen Frieden eingetauchter Zustand, ein süßer Schlummer wenigstens der höheren Seelenkräfte, ein entzücktes Bewußtsein von der Liebe Gottes, aber zugleich zu äußeren Werken der Liebe, Andacht u. s. w. befähigend; 4. das Gebet der Entzückung, ein durchaus passiver oder ekstatischer Zustand (vgl. 2 Kor. 12, 2. 3); Gott überschüttet den Seelengarten plötzlich und auf einmal mit Strömen seines himmlischen Gnadenregens; alle Sinnenthätigkeit hört dabei ganz auf; Verstand, Wille, Gedächtniß und Phantasie sind gleichmäßig in Gott versenkt, gleichsam von Gott berauscht; selbst Gesicht und Sprache schwinden; dagegen werden die höheren Geisteskräfte lebendig; Leib und Seele werden von einem süßen seligen Schmerz durchzuckt, zuweilen bis zu völliger Ohnmacht und Bewußtlosigkeit, andrerseits mit einem Flug des Geistes, der auch den Leib mit ätherischer Leichtigkeit von der Erde erhebt; mit folgendem Zustand süßer Ermattung und begleitet von der Thränengnade, zuweilen auch verbunden mit Visionen des leidenden oder verherrlichten Erlösers, der heil. Dreieinigkeit, oder auch Satans, was in ihr den Gedanken erweckte, daß sie nicht nur für ihre eigenen, sondern auch für die Sünden Andrer leiden und Gott genugthun müsse.

Hier sind wirkliche geistliche Erfahrungen mit rein psychischen Vorgängen zu einem System von Zuständen verbunden, wie sie ähnlich auch auf außerchristlichem religiösen Boden vorkommen können.[1] Allerdings gewinnen diese hier christliche Gestalt dadurch, daß sie an die Person des Erlösers und an seine Leiden angeknüpft werden. Aber die durch die Betrachtung jener leidenden Liebe hervorgerufene Empfindung der Gegenliebe ist ein fast pathologisches Interesse an seiner Leidensgestalt, welches denn auch in der Nachbildung seines Lebens und Leidens, wie sie von dieser Mystik gefordert wird, entsprechende pathologische Zustände hervorruft, bis zur Nachempfindung seiner Gottverlassenheit — Vorgänge subjektiver Art, die dann nur als objektive geschaut und empfunden werden. Dieß ist allerdings eine

1) Auf brahmanischem wie muhammedanischem. St. Martin, zur Zeit der französischen Revolution ist von der „freien konfessionslosen Mystik" des portugiesischen Juden Martinez Pasquales mächtig ergriffen worden. Vgl. Nielsen, Aus dem innern Leben der kath. Kirche im 19. Jahrh. 1. Bd. 1882.

Vertretung der Innerlichkeit des religiösen Verhältnisses im Gegensatz zu einer Religiosität und Sittlichkeit bloß äußerlicher Uebungen und Werke, und verbunden vielfach mit den innigsten und erfahrensten Empfindungsäußerungen des religiösen Verhältnisses zu Gott und Christo; aber ohne die objektive Basis der Versöhnungsgewißheit in Christo, welche allein die Gesundheit auch des religiösen Gefühlslebens sichert und die richtige Stellung zur umgebenden Welt und ihren Aufgaben vermittelt.

4. Die von der h. Teresa vorgetragenen Gedanken und Anregungen übten eine weite Wirksamkeit und fanden Vertretung in einer Reihe verwandter Mystiker. Vor allem in ihrem Ordensgenossen Johannes vom Kreuz[1] 1542—1591, kanonisirt 1726, der mit ihr verbunden, wie diese von großer Gluth der mystischen Liebe zu Gott war[2], sie aber noch in der gesteigertsten Askese übertraf. Der Weg zur Vollkommenheit ist völlige Entblößung und Ausleerung der Seele von allem, bis zur Vernichtigung. Ist der Mensch zu einem wirklichen Nichts vor Gott geworden, so ist auch die Einigung der Seele mit Gott bereits vollbracht. Mit Teresa und Johann standen in Verkehr der hoch begabte Augustinermönch Fray Luis de Leon[3], † 1591, und „der Apostel Andalusiens", das „geistliche Orakel Spaniens", Juan de Avila, sowie der Dominikanerprovinzial Ludwig von Granada 1504—1588[4], der bedeutendste Prediger der damaligen katholischen Welt, und obgleich nicht eigentlich Mystiker im quietistischen Sinn, doch der angesehenste Anwalt der Mystik damals, von großer Innigkeit, dessen Andachtsbuch Guia de pecadores (Führer der Sünder) fast in alle Sprachen Europas übersetzt wurde.

5. Unter der Einwirkung der Mystik Teresa's stand auch der Vertreter der Mystik auf französischem Boden, Franz Graf v. Sales, 1576—1622, Bischof von Genf, gestorben zu Lyon, 1665 kanonisirt, und 1878 von Pius IX. zum — 19. — doctor ecclesiae er-

1) Seine WW. in lat. Uebers.: Opp. mystica etc. Ioannis a cruce. Col. Agripp. 1710. 3 T. 4to, deutsch von Gallus Schwab. Sulzb. 1830. Vgl. Heppe, a. a. O. S. 22 ff. Die umfassendste u. klarste Darlegung seiner Mystik ist in s. Schr. Subida del monte Carmen (Besteigung des Berges Karmel) enthalten.

2) Heppe vergleicht ihn mit Suso (Seuse).

3) Ueber ihn die Biogr. v. Wilkens. Halle 1866 u. Reusch, Luis de Leon u. die span. Inquis. Bonn 1873. 1578 von der Inquis. in sein Kloster entlassen, hat er hier Teresa's Werke herausgegeben, † 1591 als Generalvikar der Augustiner Castiliens.

4) Seine WW. 1850 in 3 Bdn. zu Madrid neu herausg.

klärt.[1] Besonders in der Leitung seiner Seelenfreundin, der jung verwittweten Frau v. Chantal (geb. 1572), der Gründerin des Ordens der Heimsuchung („Visitantinnen" nach Luk. 1, 39; zum Besuch Armer und Kranker gegründet 1610), hat er die von Teresa empfangenen Anregungen entwickelt und in den beiden Hauptwerken niedergelegt: Philothea 1608[2], und entwickelter Traité de l'amour de Dieu 1616. Auf der einen Seite ein heftiger Bekämpfer und Verstörer des Protestantismus — man rühmte ihm 72,000 Bekehrungen nach — ist er auf der andern Seite zugleich ein Vertreter mystischer Innerlichkeit und Anbahner quietistischer Mystik, der zugleich diese disziplinirte Mystik in den Dienst der kirchlichen Erneuerung auf dem Felde der weiblichen Arbeit für die Kirche stellt — ein ächter Vertreter des modernen Katholicismus auf romanischem Boden. Die Stufenleiter der mystischen Zustände sind 1. die Kontemplation — im Unterschied von der Meditation —, diese ist wie das Beriechen verschiedener Blumen nach einander, jene dagegen wie das Einschlürfen des Geruchs von der Essenz aus allen diesen Blumen, d. h. also, die Meditation ist diskursiv, die Kontemplation intuitiv —; 2. die liebreiche Sammlung (recueillement amoureux) der Seele, die konzentrirte Richtung auf die göttliche Süßigkeit; 3. die Ruhe (sainte quiétude), die Seele genießt die göttliche Seligkeit, rein von allem eigenen Interesse; 4. Einfließung und Zerschmelzung der Seele in Gott (escoulement et liquefaction de l'âme en Dieu) nach Hohesl. 5, 6 „meine Seele ist in mir geschmolzen" (Vulg.), „eine wahrhafte Entzückung (extase), wobei die Seele außerhalb ihrer natürlichen Grenzen befindlich in Gott gänzlich absorbirt und verschlungen ist", „im Leben untergegangen"; simple unité: die einfache Einheit oder Einigung mit Gott, ein Zustand der Resignation, in ihrer Virtuosität die heilige Gleichgültigkeit (sainte indifférence). Dieser Denkweise liegt augenscheinlich jene pantheistische Gottesvorstellung zu Grunde, wie sie durch den Neuplatonismus des Areopagiten in die Kirche gekommen ist, vermöge deren das höchste Verhältniß zu Gott die absolute Abhängigkeit und das höchste Ziel das Untergehn des Einzellebens, -empfindens, -wollens 2c. in dem allgemeinen Leben Gottes ist. Darauf ruht auch die Unter-

1) Herzog, P. R.-E.² IV, 668 ff., u. über s. Verhältniß zu Frau v. Chantal Ders., Deutsche Ztschr. für christl. Wissensch. u. Leben 1856. 4 ff. und P. R.-E.² XVI, 539 ff.: „Visitantinnen". Heppe, a. a. O. S. 43 ff. Die jüngste Ausg. seiner WW. Paris 1836, 4 Bde.

2) So genannt, weil an Frau v. Chantal unter dem Namen Philothée gerichtet.

scheidung, welche Franz v. Sales zwischen der hoffenden Liebe (amour d'espérance) und der reinen Liebe (charité) macht. Jene geht auf die Liebe Gottes, sofern sie für uns ist, hat also immer noch etwas Eigennütziges an sich; diese geht auf Gott um sein selbst willen (daher von ihm auch amour de bienveuillance, Liebe aus Wohlwollen, genannt). „Der Wunsch nach Heil ist gut, aber es ist noch vollkommener, nichts zu wünschen", also auch das Seelenheil nicht, sondern darauf zu verzichten.

6. Diese Mystik, welche eine Erhebung des religiösen Geistes in der nachtridentinischen Kirche bezeichnete, wurde unter diesem Gesichtspunkt von der kirchlichen Autorität willkommen geheißen und durch eine Reihe von Akten anerkannt. Petrus von Alcantara wurde 1622 selig, 1669 heilig gesprochen, ebenso wurde Teresa in jenem selben Jahr 1622 heilig gesprochen und Franz von Sales 1665, während Frau von Chantal 1665 und Johann vom Kreuz 1675 selig. Aber das änderte sich bald, in dem Maß, als der Quietismus jener Mystik offenbar wurde und damit die in ihr liegende Gefahr der Mißachtung sowohl der äußeren kirchlichen Vermittlungen des religiösen Lebens, als auch der geschichtlichen Begründung des Christenthums selbst. Die Namen Molinos, Frau von Guyon und Fénélon bezeichnen die Tragik dieser Mystik, mit welcher dieselbe vom Schauplatz abtritt, um der Herrschaft des kirchlichen Formalismus auf dem Boden der römischen Kirche Platz zu machen, ohne aber aufzuhören, stille Wirksamkeit in einzelnen Kreisen auch ihrer Gegner und über die Grenzen der Kirche Roms hinaus zu üben.

7. Was man Quietismus[1] nennt, bezeichnet nicht eine neue Erscheinung, sondern nur die Konsequenz der kirchlich anerkannten Mystik der heil. Teresa u. s. w., welche auf alle eigene Aktivität verzichtet, um in Gott unterzugehn und nur ihn in der Seele wirken zu lassen. Auch der fromme Kardinal Johannes Bona, 1609—1674, geht in seinen Andachtsbüchern — Manuductio ad coelum u. s. w. —, ohne eigentlich Quietist zu sein, diesen Weg eines Johann vom Kreuz u. A.; denn die Stufe der Kontemplation ist ihm die höchste und „das passive Gebet" das vollendete Gebet, in welchem das Leben des Christen das Leben Gottes selbst ist. Ein entschiedener Vertreter des eigentlichen Quietismus in der spanischen Kirche ist der dem „Orden von der Gnade" (ordo beatae Mariae Virginis de mercede) angehörige Mönch

1) Herzog in der 1. Aufl. der P. R.-E. XII, 425 ff. Scharling, Ztschr. f. histor. Theol. 1854 S. 55. Heppe, a. a. O.

Johannes Falconi, 1596—1638, besonders in seinem „Brief" an eine geistliche Tochter über das vollkommene Gebet. Die Höhe des geistlichen Standes ist die Freiheit von allem Meditiren und Reflektiren und das einfache — im eigentlichen Sinn: gedankenlose — Beruhen in Gott. Inzwischen hatte die Theresianische Mystik bereits die Pyrenäen überschritten und in Frankreich Fuß gefaßt. So besonders in dem Kloster der — Theresianischen — unbeschuhten Karmeliterinnen zu Paris (1604 gegründet) und ihrer Vorsteherin Anna Garçias, in deren Armen die h. Teresa entschlafen war. Ein wirksamer literarischer Vertreter war vor allem Franz Malaval, 1627—1719 zu Marseille, in seinem vielgelesenen Hauptwerk: Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation. Höher als die Meditation steht die Kontemplation, in welcher die Seele, welche den Akt der völligen Entblößung und Vernichtigung vollzogen hat, über menschliche Vermittlung hinaus, Gott selbst reden hört und von dem Wesen desselben in seiner Einheit und Ganzheit unmittelbar berührt wird. Vertreter solcher Gedanken gab es in Frankreich noch manche andere, wie z. B. den Karmeliter Samson, geb. 1571, und den in England geborenen, aber in Frankreich, Rouen, lebenden Kapuziner Canfeld u. A., besonders den gefeierten und nach seinem Tode noch lange wirksamen Louvigny, 1602—1659.[1] Der rechte — einfältige und bloße — Glaube hält sich nicht an die einzelnen Vollkommenheiten Gottes, sondern an die Gottheit selbst, wir müssen „in das Nichts gebracht" werden; dieß ist das „reiche Nichts", worin Gott gefunden wird, nachdem man das Bild aller Kreatur und auch sich selbst verloren hat.[2] Diese Selbstentäußerung der Seele ist der mystische Tod derselben — der Tod der äußern, der innern Sinne, aller geistigen Aktivität. Das ist die Voraussetzung des neuen Lebens u. s. w. Außer dem Kreise aber, der sich um Louvigny gesammelt hatte, gab es in Frankreich noch unzählige in allen Ständen, welche diese Wege gingen und auf ihnen den Frieden suchten und die Vollkommenheit des jenseitigen Lebens schon in diesem. So viel auch Mode mit dabei unterlief, so diente es doch dazu, den Gedanken in weiteren Kreisen zu verbreiten, daß das wahre „geistliche Leben" nicht sowohl in den äußern kirchlichen Uebungen und Andachten, als vielmehr im „Innern" zu finden sei.[3] Eben hier aber lag die Gefahr des Konflikts mit der

1) Einen Auszug aus seinen Schriften veröffentlichte Tersteegen u. d. T.: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott" u. s. w. 1728.
2) Heppe, a. a. O. S. 90. 3) Heppe, a. a. O. S. 109.

offiziellen Kirche. Es war natürlich, daß es zu einem solchen Konflikt kam. Dieser knüpft sich an den Namen des Molinos.

8. Michael de Molinos[1], aus Arragonien, 1640—1697, ein viel aufgesuchter Beichtvater und Seelenführer[2] in Rom, auch bei Innocenz XI. (seit 1676) hochangesehen, veröffentlichte 1675 seinen Guida spirituale, „Geistlichen Wegweiser", eine Anweisung „zum innern Frieden"[3]; ferner della cotidiana communione. Höher als der Weg der Meditation ist der innere Weg der Kontemplation, in welcher die Seele in vollkommenster Selbstentäußerung mittelst des reinen, bildlosen Glaubens voll inneren Friedens in tiefer Ruhe in Gottes Gegenwart lebt. Dieß ist der Stand der Vollkommenheit. Denn die allen Begehrungen u. s. w. abgestorbene Seele überwältigt dann der göttliche Bräutigam mit einem überaus süßen, ruhigen Schlaf, in welchem passiven Stande sie ohne alle eigene Anstrengung zur vollen Vereinigung mit dem höchsten Gute kommt, so daß der Wille Gottes für sie nun Alles in Allem ist, sie nichts mehr fürchtet und hofft, und es ihr darum ganz gleich ist, ob nach dem Rathschluß Gottes ihrer der Himmel oder die Hölle wartet.[4] Der von Molinos gelehrte Weg der Vollkommenheit mußte eine Geringschätzung der äußern kirchlichen Uebungen zu Folge haben, und die Hochstellung des sog. passiven Gebets, auch Gebet des reinen Glaubens oder der Ruhe genannt, zu Geringschätzung des Wortgebets verleiten; wie andrerseits der Gebrauch der täglichen Kommunion leicht zu Mißbrauch führen konnte.[5] Und so kam es denn auch in den Kreisen, welche in Molinos ihr geistliches Haupt verehrten, vielfach zu Störungen der kirchlichen Ordnung, Geringschätzung der Messe und der öffentlichen Gottesdienste überhaupt, Mißachtung der Sakramente, insbesondere des Sakraments der Buße u. dgl. m.

1) Heppe, a. a. O. S. 110 ff. 260 ff. Tholuck-Zöckler, P. R.-E.² X, 156 ff.

2) Bei seiner Verhaftung in Rom 1685 fanden sich unter seinen Papieren über 20,000 Briefe vor.

3) 1687 von A. H. Francke in lat. Uebers.; von Gottfr. Arnold 1699 deutsch; von staunenswerthem Erfolg in allen Kreisen und Ständen und in den verschiedensten Ländern.

4) „Die Seele ist nämlich so in die Liebe und den Willen Gottes versunken, daß sie, wenn es Gottes Wille wäre, gern auch in die Hölle gehen würde". Heppe, a. a. O. S. 121.

5) Vgl. hierüber den Brief des Kardinal Caraccioli, Erzb. v. Neapel, 1682 an Innocenz XI. bei Heppe, a. a. O. S. 130 ff. „Es hat sich ereignet, daß Einige — — sich nicht haben entschließen können, ihren h. Rosenkranz zu beten oder auch nur das Zeichen des Kreuzes zu machen. Sie sagen, daß sie es weder thun können noch wollen, auch kein hörbares Gebet herlesen, weil sie in Gottes Nähe todt sind und die äußern Dinge nichts nützen" u. s. w.

Und gerade in den Klöstern fand die Inquisition diese Ketzerei verbreitet.[1] „Ueberall begegnete man Mönchen und Nonnen, welche ihre Rosenkränze abgelegt und die Kruzifixe und Bilder bei Seite gestellt hatten, um ausschließlich dem innern Gebet zu leben", weil dergleichen Uebungen nur für Anfänger auf dem Weg des Heils seien, die Vollkommenen dagegen hätten sich selbst der innern bildlichen Vorstellungen zu entäußern. Trotz des Widerstrebens Innocenz' XI. verfiel Molinos der Inquisition, wurde 1687 für schuldig erklärt, gottlose Lehren vorgetragen, verbreitet und ausgeübt zu haben, und 68 Sätze, welche man theils aus seinen Schriften, theils aus Erklärungen seiner Anhänger geschöpft, wurden als „ketzerisch, gotteslästerlich, frommen Ohren anstößig, keck, alle christliche Zucht untergrabend und vernichtend, als empörend" bezeichnet. Er mußte abschwören und wurde in einer Zelle des Dominikanerklosters S. Pietro in Montorio eingeschlossen. Am 29. Dez. 1697 starb er.

Etliche dieser Sätze mögen folgen, deren Formulirung freilich auf Rechnung der Inquisition zu setzen ist[2]: 1. Es ist nothwendig, sich zum Nichts zu machen und seine Seelenkräfte zu vernichtigen; und dieses ist der innere Weg. 2. Thätig wirken zu wollen ist eine Sünde gegen Gott, welcher der Alleinwirkende sein will, und darum ist es nöthig, sich in ihn ganz zu verlieren (abbandonarsi) und hernach wie ein todter Körper zu sein. 5. Dadurch, daß die Seele nichts wirket, vernichtigt sich (s'anniente) dieselbe und kehrt zu ihrem Anfang und zu ihrem Ursprung zurück, welcher ist das Wesen Gottes — alsdann sind es nicht mehr zwei geeinigte Wesen, sondern Eins allein; und so lebt und herrscht Gott in uns, und in diesem Thätigsein vernichtigt sich die Seele. 7. Die Seele darf weder an Belohnung, noch an ein Paradies, noch an die Hölle, noch an den Tod, noch an die Ewigkeit denken. 14. Wer sich dem göttlichen Willen überlassen hat, dem geziemt es nicht, Gott um irgend etwas zu bitten u. s. w. 15. Auch nicht für etwas danken, weil das eine ebenso wie das andere ein Akt des eigenen Willens ist. 21. Man muß im Gebete mit einem dunkeln und allgemeinen Glauben in Ruhe beharren und muß jeden andern, besondern und unterschiedenen Gedanken an die Eigenschaften Gottes und an die Trinität vergessen u. s. w. 25. Gebet und Resignation, Resignation und Gebet sind eins und dasselbe. 31. Man muß die (einzelnen) Tugenden verlieren. 46. Die gewaltsamen Einwirkungen (des Teufels) sind das angemessenste Mittel, um die Seele zu vernichtigen. 47. Wenn diese gewaltsamen Einwirkungen kommen, so muß man den Satan gewähren lassen, ohne selbst etwas zu thun und ohne sich anzustrengen. Man muß in seinem Nichts bleiben; und wenn auch Pollutionen et atti osceni con le mani und noch viel schlimmere Dinge eintreten, so darf man sich doch nicht beunruhigen lassen u. s. w.; denn die Seele wird dadurch nur um so erleuchteter, befestigter und reiner, und gewinnt die heilige Freiheit. Vor allem braucht man nicht zu beichten u. s. w. Denn

1) Heppe, a. a. O. S. 266. 2) Vgl. Heppe, a. a. O. S. 273 ff.

so besiegt man den Teufel und gewinnt einen Schatz des Friedens. 61. Ist die Seele zum mystischen Tod gekommen, so kann sie nicht mehr Anderes wollen als das, was Gott will, weil sie keinen Willen mehr besitzt und Gott ihr denselben genommen hat. 62. Auf dem inneren Weg gelangt man dahin, daß man unbeweglich und ununterbrochen einen unzerstörbaren Frieden genießt.

Man mag von der hier gegebenen Formulirung der Lehre Molinos' noch so viel Entstellung abziehen, so bleibt doch immerhin eine so einseitige Betonung der reinen Innerlichkeit und Gleichgültigkeit gegen die äußere Ordnung des religiösen und kirchlichen Lebens übrig, daß eine Reaktion von Seiten der kirchlichen Organe begreiflich war. Die dort gelehrte Passivität ist doch im Grunde die Verneinung des persönlichen Charakters der Religion und Religiosität. Sie wäre nur berechtigt, wenn der Mensch sich zur Gottheit verhielte, wie die an sich unberechtigte Einzelexistenz zum allein berechtigten Allgemeinen. Und dieß ist auch der zu Grunde liegende — pantheistische — Gedanke des immer wiederholten Wortes dieser gesammten Mystik: Gott ist Alles und der Mensch ist nichts.

9. Dieß ist auch die Lehre des Oratorianers Pietro Matteo Petrucci[1], 1636—1701, Bischofs von Jesi, des geistig bedeutendsten und vielleicht maßvollsten unter Molinos' Anhängern in Italien.

Indem die Seele — führt er in seiner Schrift über die mystische Kontemplation aus — auf diesem Wege zur Vereinigung mit Gott schon hier auf Erden kommen will, sucht sie dadurch sowohl eine vollkommene und innerlich befriedigende Erkenntniß des unerkennbaren Gottes als auch eine Reinheit der Seele zu erlangen, durch welche diese der Nothwendigkeit einer Reinigung durch das Fegefeuer überhoben werde. Durch die Ertödtung ihrer innern und äußern Sinne sich selbst absterbend, geht sie in den qualvollen Zustand der Verlassenheit ein, Christi Leiden nachbildend, dieselbe Höllenqual wie Christus am Kreuz erfahrend, um sagen zu können: Ich bin mit Christus gekreuzigt. Die so gereinigte, von Allem abgelöste Seele hat nun Theil an der unerschaffenen Vollkommenheit Gottes selbst.[2] Ihr Leben ist das Gebet der Ruhe, des reinen, einfachen, nackten, dunkeln Glaubens, und der reinen uninteressirten Liebe. Hier erkennt sich die Seele als bloßes Nichts, während sie in Gott allein das höchste Sein weiß.

Es war natürlich, daß solche Lehren, trotz vorübergehender Approbation seiner Schrift von Seiten der Inquisition, der kirchlichen Zensur nicht entgingen.

10. Noch bedenklicher war die Mystik der hochbegabten Madame

---

1) Nach Heppe, a. a. O. S. 135 ff.
2) XI, 1 ché l'anima unita più perfettamente partecipi della increata perfezzione ch'é Dio, bei Hoppe, a. a. O. S. 140.

Guyon, 1648—1717.[1] Außer ihrer Selbstbiographie sind von ihren Schriften zu nennen: Les torrens (die Ströme; „ihre schönste, wahrhaft erhabene und tiefpoetische Schrift": Gott ist das Meer, in welches sich die Bergströme des innern Lebens ergießen und verlieren), 1683 abgefaßt; Moyen court et très facile de faire oraison 1685[2]: im Gegensatz zum äußern Formular-, Wort- und Meditationsgebet das stille kontemplative Herzensgebet ohne Worte als völlige Uebergabe an Gott und vollkommene Gelassenheit, wo auch die Sünde aufhört. Von der schwärmerischen Ueberhebung, in welcher sie sich für berufen hielt, eine Mutter der Gläubigen zu sein und geistliche Kinder in den Geburtsschmerzen innerer Seelenkämpfe wie äußerer Leiden zu gebären, ist sie in ihrer späteren Lebensperiode freier und stiller geworden.

Ihr Grundgedanke[3] ist der der Vollkommenheit, zu welcher die Menschen geschaffen sind, und welche in der Einheit mit dem Willen Gottes besteht. Der Weg dazu ist zunächst die Bekehrung, d. h. die Abkehr der Seele von den Kreaturen und Reinigung der Seele von aller Eigenheit, damit Gottes wesentliches und unerschaffenes Wort in der stille gewordenen Seele wirksam werde zuerst in den Vermögen, dann im Zentrum der Seele. Hier wird dem Menschen die wesentliche Gegenwart Gottes im Grund des Herzens zu Theil, welche die Seele zu der Höhe der Andacht führt, welche das Gebet des Schweigens, der Einfalt u. dgl. heißt. Um aber die begnadigte Seele von aller verborgenen Selbstschätzung wegen ihrer Gaben u. s. w. zu lösen und sie zu „entblößen", nimmt ihr Gott ihre Gaben und Gnaden, die Neigung und Leichtigkeit, Gutes zu thun u. s. w., um sie auf diesem schmerzhaften Weg in der Wurzel zu reinigen; sie muß sich selbst verlieren, um hülflos und ohne Stütze der Empfindung ihres Jammers und Elends völlig preisgegeben, in den dunkeln, schauervollen Stand des mystischen Todes einzutreten, worin der alte Adam ganz untergehen soll. Sie ist in den Zustand gänzlicher Unempfindlichkeit übergegangen, gleichgültig gegen die Welt, gegen sich selbst, gegen Gott. Sie liebt nicht mehr, haßt nicht mehr, sie leidet nicht und freut sich nicht, sie thut nichts Gutes und nichts Böses, sie thut gar nichts; sie hat nichts, will nichts, ist nichts; sie steht im Stande der Vernichtigung. „In diesem Schreckenszustand,

---

1) Heppe, a. a. O. S. 145 ff. 283 ff. Ders., P. R.-E.² V, 479 ff. Vgl. auch Oeuvres spirituelles de feu Msgr. Franc. de Salignac de la Mothe Fenelon. Nouv. edit. T. I 1751, avertissement p. 81 ff.

2) Außerdem ihre Discours chrétiens et spirituels, Lettres u. s. w. und die von Peter Poiret redigirte Auslegung der Bibel: Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament etc. 1713 ff. in 20 Bdn. Die sämmtl. WW. erschienen herausg. von P. Poiret 1713—22 Amsterd. 39 Bde.; deutsch: ihr Leben Lpz. 1727, kleinere Schriften 1729, Briefe 1728—43 in 4 Bdn., Geistreiche Diskurse 2 Bde. 1730 f.; Bibelerklärungen, das A. T. 12 Bde., das N. T. 8 Bde. 1744 u. 1768—74. — Diese gingen vielfach in die Berleburger Bibel 1726—42 über, die „Ströme" von Kosegarten 1817.

3) Das Folgende im Wesentlichen nach der ausführlichen Darstellung ihrer Lehre bei Heppe, a. a. O. S. 453 ff.

wo die Seele bereits die Hölle vor sich sieht, bringt nun dieselbe, wenn Gott sie zur Vollendung gelangen lassen will, Gott das Opfer dar, mit welchem das Erwachen der Seele zu ganz neuem Leben beginnt, nämlich das Opfer ihrer ewigen Seligkeit"[1] (nach Matth. 16, 25: Wir sollen um des Erlösers willen die Seele verlieren). Das ist das Ende ihrer Prüfungen. Denn damit ist sie untergegangen im Wesen Gottes. Sie lebt jetzt nicht mehr aus sich selbst, sondern Gott lebt, wirkt, handelt in ihr. Alles Kreatürliche ist von ihr abgestreift; immer völliger vermag sie sich nun in das unendliche Wesen Gottes zu ergießen. Je mehr sie sich aber in die Abgründe Gottes verliert, um so mehr weitet sie sich aus. In ihr erneuert sich das vollkommene Bild Jesu Christi; sie lebt innerlich sein Leben; sie würde es, wenn sie auch nichts von ihm erfahren hätte; denn sie trüge seine Erkenntniß wie in Wachs geprägt in sich. Da hört denn auch alles stürmische Verlangen nach Gott auf. Denn eine solche Seele ist mit Gott gänzlich und bleibend vereint, „ihr Leben ist mit Christo verborgen in Gott", und steht in der vollkommenen Einfachheit des Seins, so daß sie sich ebenso wenig von Gott zu unterscheiden vermag, als sich Gott von ihr unterscheidet. Die vollendete Seele weiß von Gott nur, daß er ist, und daß er schlechthin ihr Leben ist. Das Wollen der Seele ist dann das eigene Wollen Gottes; denn alle Selbstheit derselben hat aufgehört. Von einzelnen Tugenden, Tugendregeln u. s. w. kann hier nicht mehr die Rede sein. Hier gibt es nur Eine Tugend: die absolute Hingabe an Gott. Solche Seelen bedürfen keiner zukünftigen Reinigung mehr; denn sie haben hier schon alle Eigenheit abgestreift; für sie gibt es kein Purgatorium; sie sind hier schon zu der Vollendung gekommen, welche ewig währt.

Man erkennt auch hier bei aller hingebenden Innigkeit und Völligkeit ihrer Liebeshingabe an den Herrn, in der sie alle Unbill ihres Lebens und alle Ungerechtigkeit der Menschen völlig ertragen lernte, doch unschwer die pantheistische Grundlage ihrer Gedanken. Die Kreatürlichkeit, nicht bloß die Sündigkeit ist das Unrichtige; die Aufgabe daher das Untergehen des eigenen Selbst in dem allgemeinen und einfachen Wesen Gottes — eine ebenso und vielleicht noch mehr physische als sittliche Aufgabe der individuellen Selbstvernichtung, welche um so schmerzvoller ist, je unmöglicher sie ist, weil sie zur eigenen Existenz selbst im Widerspruch steht. Daß Bossuet sie nicht verstehen zu können erklärte, ist leicht begreiflich. Und so tadelnswerth sein Verhalten gegen sie war, so begründet war doch sein Widerspruch. Mit ihrem Schicksal ist auch das ihres geistlichen Freundes und nüchterneren Vertheidigers Fénélon verknüpft.

11. Fénélon[2], François de Salignac de la Motte, 1651—1715,

1) Heppe, a. a. O. S. 466.

2) Eine Auswahl seiner WW.: Oeuvres spirituelles etc. 4 Bde. 12mo 1751. Außerdem in Ausgaben in fol. u. in 4to: 1787—92, Paris, 9 Bde. in 4° (unvollständig); 1810, Paris, 10 Bde. 8vo; 1809—11, Toulouse, 19 Bde. 12mo; die

Erzbischof von Cambrai, in die Verhandlungen Bossuet's mit Frau von Guyon verwickelt, wurde dadurch veranlaßt, der Schrift Bossuet's Instructions sur les états d'oraison 1697 seine berühmten Maximes des Saints sur la vie interieure entgegenzustellen, zu deren Rechtfertigung er dann noch seine Explication des maximes des Saints schrieb, worin die besonders angefochtenen Lehren von der contemplation passive, der oraison interieure, der foi nue und dem amour désinteressé als bereits in den Schriften der h. Teresa begründet nachwies, und dann noch Bossuet's Relation du quiétisme 1698 später seine Réponse entgegensetzte. Das Thema der Maximes ist die „reine" oder „uninteressirte" Liebe", als einer in der Kirche stets gelehrten und von ihr approbirten Wahrheit. Sie ist ein habitueller Zustand der Vollkommenheit, welche von dem Motiv der Hoffnung auf die ewige Seligkeit völlig getrennt ist, und deßhalb Gott auch dann lieben würde, wenn er wollte, daß die Seele in alle Ewigkeit die Qual der Verdammniß erleiden sollte, und welche daher Gott auch dann liebt, wenn Gott nicht wüßte, daß die Seele ihn liebt. Indem so die Seele alles eigene Interesse opfert, vollbringt sie zu ihrer Vollendung dasselbe Werk, welches Christus für ihre Erlösung überhaupt am Kreuze vollbracht hat. Diese Liebe ist der Stand vollkommener Reinheit — abgesehen von den täglich vorkommenden läßlichen Sünden, welche gegen jene sofort verschwinden; die Ruhe der vollendeten Seele, das passive Gebet (oraison passive, de quiétude), die passive Kontemplation, welche es nicht mit einzelnen Begriffen von Gott zu thun hat, sondern mit dem Wesen Gottes selbst als einer unterschiedslosen Einfachheit und Vollkommenheit. Es war nicht unberechtigt, wenn Bossuet hierin mehr theologischen Platonismus als christliche Religion fand.[1] Nicht minder hat man Fénélon's Lehre vom beständigen Zustand vollkommener Liebe und schlechthiniger Ruhe in Gott, welche auf Erden möglich, wenigstens für die Geförderten erreichbar sei, mit Recht entgegengehalten, daß damit die Pflicht beständigen Wachens und Kämpfens verkannt, wenigstens in den Schatten gestellt und ein ungesunder Stand beschau-

---

relig. Schriften deutsch v. Silbert 1837—39, 4 Bde. Biographien v. Hunnius 1873, Wunderlich 1873. Vgl. Heppe, a. a. O. S. 386 ff. G. V. Lechler, P. R.-E.² IV, S. 522 ff. Avertissement im 1. Bd. der oben gen. Oeuvres spirituelles p. 9—132.

1) Une religion qui se bornerait à ne contempler Dieu que sous le rapport de sa toute perfection, sans l'invoquer sous le rapport de sa toute bonté, ne serait plus le christianisme; ce ne serait même pas une religion, ce ne serait qu'une sorte de Platonisme théologique.

licher Ruhe empfohlen worden sei. Rom hat 1699 23 aus den Maximes des Saints entnommene Sätze als „irrig" (nicht: häretisch) verworfen und Fénélon in Folge dessen selbst sein Buch verdammt und verbrannt. Er ordnete sein Gewissen in ächt katholischer Obedienz dem Papste als dem obersten Leiter der Seelen unter.[1] Damit war dieser quietistischen Mystik in der Kirche Roms das Recht abgesprochen.

Um an Beispielen zu zeigen, mit welcher eindringenden Macht der Innigkeit und Beredtsamkeit des Herzens Fénélon von der Liebe zu Gott und ihrer innern Beseligung reden konnte, mögen hier etliche Stellen aus seinen Briefen folgen. Oeuvres spirituelles etc. Nouvelle édition T. III p. 57 ff: Ne rien aimer, ce n'est pas vivre; n'aimer que faiblement, c'est languir plutôt que vivre. Toutes les plus folles passions qui transportent les hommes, ne sont que le vrai amour déplacé, qui s'est égaré loin de son centre. Dieu nous a faits pour vivre de lui et de son amour. Nous sommes nés pour être brulés et nourris tout ensemble de cet amour, comme un flambeau pour se consumer devant celui qui l'éclaire. Voilà cette bienheureuse flamme de vie, que Dieu a allumée au fond de notre coeur. Toute autre vie n'est que mort. Il faut donc aimer. — Mais qu'aimerez-vous? Ce qui ne vous aime point sincèrement? Ce qui n'est point aimable? Ce qui nous échappe comme une ombre qu'on voudrait saisir? Qu'aimerez-vous dans le monde? — — — Que ferez-vous donc? N'aimerez-vous rien? Vivrez-vous sans vie, plutôt que d'aimer Dieu qui vous aime, qui veut que vous l'aimiez, et qui ne veut vous avoir tout à lui que pour se donner tout entier à vous? Craignez-vous qu'avec ce trésor il puisse vous manquer quelque chose? Croyez-vous que le Dieu infini ne pourra pas remplir et rassasier votre coeur? Défiez-vous de vous-même et de toutes les créatures ensemble: ce n'est qu'un néant, qui ne saurait suffire au coeur de l'homme fait pour Dieu. Mais ne vous défiez jamais de celui qui est lui seul tout bien et qui vous dégoûte miséricordieusement de tout le reste, pour vous forcer à revenir à lui. p. 341: Heureuse l'âme qui se tait pour n'écouter que lui (sc. Dieu). — Le coeur de l'homme ne parle jamais si parfaitement que quand il se montre et se livre parfaitement à Dieu. C'est tout dire sans parole distincte, que de s'exposer au regard divin et que de s'abandonner à toute volonté du Bien-aimé. De même, Dieu dit tout sans parole, quand il montre sa verité et son amour. Aimez, et vous avez tout dit. Laissez-vous à l'amour infini, et vous avez tout écouté et tout compris. — p. 78: Il faut sortir de nous-mêmes, pour être capables de nous donner à Dieu. — Ainsi notre coeur blessé dans la partie la plus intime, troublé dans ses attaches les plus douces, les plus honnêtes, les plus innocentes, sent bien qu'il ne peut plus se tenir en soi-même et s'échappe de soi-

1) Ma conscience est déchargée dans celle de mon directeur, sagte er. Kurz vor seiner letzten Krankheit, den 6. Dez. 1714, schrieb er an eine Dame: Je ne cherche qu'à être sans jugement et sans volonté propre dans les mains de l'Eglise notre Sainte Mère. Am letzten Tage vor seinem Tode, nach Empfang der letzten Oelung, den 6. Jan. 1715, schrieb er an den Beichtvater des Königs: Je n'ai jamais eu que docilité pour l'Eglise qu'horreur des nouveautés qu'on m'a imputées. J'ai reçu la condemnation de mon livre avec la simplicité la plus absolue.

même pour aller à Dieu. T. IV p. 178: Aimons et ne vivons plus que d'amour. p. 179: Vivons d'oraison dans toute la journée. Cette oraison ou vie d'amour qui est la mort à nous-mêmes. C'est là, Madame, ce qui vous donnera une paix profonde. p. 7: Raisonnez peu, mais aimez beaucoup. p. 80: Quand Ste Therese fit son engagement, elle dit qu'il lui prit un tremblement comme des convulsions et qu'elle crut que tous les os de son corps étaient déboités. Apprenez, dit-elle, par mon exemple, à ne rien craindre quand vous vous donnez à Dieu. En effet, cette première horreur fut suivie d'une paix et d'une sainteté qui ont été la merveille de ces derniers tems. In ähnlicher Weise wiederholten sich stets diese psychologischen Reflexionen über die völlige Uebergabe an Gott und Gottgelassenheit. Es ist das feinste und innerlichste Leben der Werke. Dieses Leben der willenlosen Liebe, Gehorsams u. s. w. Aber interessant ist zu sehen, wie Fénélon keinen Rath weiß wider die mit diesem Heilsweg der Liebe, die von der Glaubensgerechtigkeit nichts weiß, unzertrennlich verbundene Ungewißheit der Gnade und des Heils. Z. B. III p. 71: Dieu veut nous tenir dans l'obscurité et dans l'incertitude sur notre justice. p. 72: Que faire dans cette profonde nuit? Ce qui dépend de nous et nous en contenter. Cette conduite de fidélité et de paix tout ensemble, dans une si pénible incertitude, est le plus grand martyre des âmes qui sont vives et sensibles pour les choses de Dieu. Il est vrai qu'il y a, malgré l'obscurité du pélerinage, certaines apparences sans certitude, qui servent à nourrir dans le coeur une humble confiance, qu'on est en état de grâce. p. 76: Man muß nicht Gewißheiten haben wollen, qu'on sait bien que Dieu n'a pas voulu y mettre: ce serait passer sa vie à raisonner sur les opérations de la grâce, sans oser jamais s'y abandonner pour la laisser opérer en nous. — Raisonnez peu et faites beaucoup. — Also es gibt keine Gewißheit, und wir sollen keine haben wollen, sondern uns lediglich Gott überlassen. Das aber ist die Selbstkritik dieser kath. Theorie eines Christenlebens der angeblich vollkommenen Liebe.

12. Allerdings vermochte diese Mystik nicht — um das eigene Schlußurtheil zu sprechen — den Irrthum der katholischen Moral zu heilen; denn sie war selbst auch eine Erscheinung dieses Irrthums, wenn auch in anderer und verfeinerter Gestalt. Sie geht nicht minder wie jene mit Werken um, zwar nicht mit den einzelnen Werken der gewöhnlichen kirchlichen Christlichkeit und Sittlichkeit, auf welche sie vielmehr stolz herabsieht, aber mit dem Werk des eigenen Opfers. Denn worin sie ihre Gerechtigkeit und Vollkommenheit sucht[1], ist das Opfer des eigenen Selbst, das sie Gott darbringt, nur eben nach dem Vorbild Christi. Diese Wiederholung des Opfers Christi, wie im Meßopfer, gilt als das Höchste; nicht was in Christo geschichtlich verwirklicht und gegeben ist, die Gabe, die uns Gott auf dem Weg der Heilsgeschichte entgegengebracht hat und in den Gnadenmitteln stets

1) „Denn die Uebung der reinen Liebe ist der verdienstlichste aller Akte der christl. Gerechtigkeit", schreibt Fénélon in der Explic. des maximes art. 45.

entgegenbringt — also eine, wenn auch noch so verfeinerte, doctrina legis, nicht evangelii. Damit verliert auch Christus seine unbedingte und bleibende Bedeutung und wird nur eine Durchgangsstufe und ein Vorbild, das wir nachzubilden und mit seinem Leiden mitzuleiden und es bis zu seiner Verlassenheit in uns hervorzurufen haben. So setzt sich das geschichtlich vermittelte Verhältniß um in eine bloße innere Zuständlichkeit. Denn wenn auch Gott als Objekt der Kontemplation und der vollkommenen Liebe bezeichnet und der Name Jesu stets gefeiert wird, so werden diese doch ihrer konkreten Bestimmtheit entnommen. Denn als das Höchste in Gott gilt bei jener reinen und uneigennützigen Liebe nicht, wie bei der Hoffnung oder der hoffenden Liebe, die Güte Gottes, wie sie in Beziehung zu uns steht, sondern die Güte oder Schönheit oder Vollkommenheit Gottes einfach und abgesondert in sich selbst, ohne alle Beziehung auf uns. Das heißt aber den persönlichen Charakter des Verhältnisses zu Gott aufheben in eine bloße Stimmungszuständlichkeit und schließlich die Persönlichkeit selbst verneinen. Darin kommt der zu Grunde liegende Irrthum des pantheistischen Neuplatonismus zu Tage. „Ich bin nichts, Gott ist alles.“ [1] Dieß oft wiederholte Wort wird so aus einem Wort religiöser Demuth zum Ausdruck jenes falschen Gottesbegriffs und seiner Konsequenzen, welche die religiöse Aktivität aufheben. An deren Stelle tritt die qualvolle innerliche Zerarbeitung, in welcher die Seele sich zu vernichtigen sucht, um in Gott unterzugehen und mit ihm eins zu werden. Und auf Grund dieser vermeintlichen Einheit mit Gott gelten alle eignen Gedanken, Phantasien, Träume u. s. w. als direkte Offenbarungen Gottes. So geht die Nüchternheit und Gesundheit des religiösen Lebens unter in einem willkürlichen Gefühls- und Phantasieleben, das sich zwar in einem Kloster oder in gesicherter gesellschaftlicher Stellung oder auch selbsterwählter Abgezogenheit führen ließ, aber gegenüber den praktischen Aufgaben des täglichen Arbeitslebens in der Welt nicht durchzuführen war, noch weniger sich als die sittliche Kraft desselben für diejenigen, welche mit ihrer Hände Arbeit ihr Brod verdienen mußten, zu erweisen vermochte. Aber was soll ein Christenthum, das der Mann mit schwieligen Händen nicht brauchen kann? Dennoch erweckte der Geist der Selbstverleugnung, der in dieser Mystik waltete, um dieselbe Zeit eine reiche Blüthe neuer

1) So z. B. der neapolit. Quietist Caraccioli an Innocenz XI. „Ich finde kein Ich mehr; es gibt kein anderes Ich als Gott“, dieß Wort der heil. Katharina v. Genua führt Fénélon billigend an.

Liebesthätigkeit, hingebender Selbstverleugnung gegenüber den Armen und Kranken innerhalb der christlichen Gesellschaft.

§ 18. Die neue Werkthätigkeit auf dem Boden der katholischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts.

Vgl. zum Folgenden Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit seit der Reformation. Stuttg. 1890.

Mit der Erneuerung des religiösen Lebens in der nachtridentinischen katholischen Kirche ging Hand in Hand auch eine neue Blüte christlicher Liebesthätigkeit auf den verschiedensten Gebieten, besonders durch Verwendung weiblicher Kräfte im Dienst der Kirche.

1. Mit dem Ausscheiden der germanischen Völker im Großen und Ganzen aus dem Zusammenhang der Kirche Roms erhielt diese ihr Schwergewicht in den romanischen Ländern. Das prägte der nachtridentinischen katholischen Kirche ihren eigenthümlichen neukatholischen Charakter auf. Die Kirche Roms suchte dem protestantischen Gegensatz gegenüber ihre Kraft in der einheitlichen Zusammenfassung. Den romanischen Völkern aber liegt die Disziplinirung der Lebensäußerungen viel näher als den germanischen So fiel denn auch die neue Frömmigkeit dieser Disziplinirung anheim. Der Charakter der neuen Frömmigkeit war der eines gesteigerten Gefühlslebens in schwärmerischer Form bis zur Exaltation. Die Helden des modernen Katholicismus machen mehrfach ein Stadium einer an den Irrsinn streifenden Ekstase durch[1], und einen schwärmerischen Charakter tragen die meisten Vertreter und Vertreterinnen der neuen Mystik an sich. Der romanische Geist des modernen Katholicismus hat diese Schwärmerei disziplinirt und in den Dienst der Arbeit gestellt. Wenn die Liebesthätigkeit in früherer Zeit das Wohl der eigenen Seele durch die Almosen u. s. w. suchte, mehr als das Wohl der Unterstützten, so tritt an die Stelle dieses Interesses nun der Dienst an den Bedürftigen; aber das Bestimmende hiebei war das Interesse der Kirche und ihrer Herrschaft. Es ist die Kirche der gegenreformatorischen Restauration, die sich darin offenbart. Für ihren Zweck wurde die Steigerung des religiösen Lebens in Dienst genommen. Die Kontemplation u. s. w. hatte sich der Thätigkeit unterzuordenen. Darin besteht das Charakteristische des neuen Jesuitenordens. Und dieß wurde bestimmend für

---

1) Wie Johann von Gott und Ignatius von Loyola, vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 181.

das religiös-sittliche Leben des modernen Katholicismus überhaupt. Spanien zuerst und dann Frankreich drücken ihm sein Gepräge auf. Deutschland tritt zurück. Soweit es sich betheiligt, folgt es Impulsen von dort her, nicht eigenen. Denn es ist im Grunde doch, auch soweit es bei der alten Kirche blieb oder zu ihr zurückkehrte, protestantisirt.

2. Eine Reihe von christlichen Liebesthätigkeiten erwuchs auf dem Boden der Kirche der Gegenreformation, denen wir trotz der gegenreformatorischen Tendenz unsere Anerkennung nicht versagen können, und mit denen sie der evangelischen Kirche des in jenem traurigen Kriege zertretenen Deutschlands vorangegangen ist. Johann von Gott[1] † 1550, wie Johann Ciudad später ehrenhalber genannt wurde, nach einem abenteuerlichen und ausschweifenden Leben durch den Bußprediger Juan d'Avila bekehrt und an die Arbeit der Barmherzigkeit gewiesen, wird der Stifter der barmherzigen Brüder. An ihn reihten sich Karl Borromeo und die Fortsetzer seines Werkes, Franz von Sales und Vinzenz von Paulo. Wenn bei jenem ersten der gegenreformatorische Charakter noch nicht hervortritt, so ist dieß um so mehr bei diesen dreien der Fall, welche ebenso große Ketzerbestreiter und Ketzerbekehrer, wie Größen der christlichen Liebesarbeit waren.[2] Alle drei haben das weibliche Geschlecht in die Mitarbeit der Kirche genommen und zu Hauptträgerinnen ihrer Liebesthätigkeit gemacht. Diese bedeutsame Stellung der Frauen ist charakteristisch für die römische Kirche der neueren Zeit geworden. Wie sich die neue Mystik zum großen Theil an Frauen knüpft, wie Teresa de Jesus und Frau von Guyon, so wird auch diese Arbeit vorzugsweise in die Hände von Frauen gelegt. Karl Borromeo begann damit, indem er sich die Förderung der Ursulinerinnen und ihre Verwendung für den Unterricht, worin sie zahlreiche Nachfolge fanden, angelegen sein ließ. Franz von Sales benutzte Frau von Chantal für seine Stiftung der Salesianerinnen oder Visitantinnen — die sich dann aber vom Besuch der Kranken und Armen auf die weibliche Erziehung zurückzuziehen hatten — während der thatkräftige Vinzenz von Paulo durch Madame Le Gras der Begründer der weithin wirksamen und einflußreichen barmherzigen Schwestern (filles de la charité) wurde. Aber auch bei diesen Arbeiten ist der Gedanke des zu erwerbenden Verdienstes bei Gott, also jene alte Grundverkehrung des religiösen Verhältnisses zu Gott maßgebend,

1) Uhlhorn, a. a. O. S. 180 f.
2) Uhlhorn, a. a. O. S. 184.

der treibende Gedanke, entsprechend dem gegenreformatorischen Charakter der nachtridentinischen Kirche, die Bekehrung der Protestanten, und der sittliche Werth der Arbeit wird in dem Opfer gesucht, das man mit diesem Dienst Gott darbringt. Wie die h. Paula, die Freundin des Hieronymus, ihre weinenden Kinder verließ, um sich nach Bethlehem zurückzuziehen[1], so trennte z. B. Frau von Chantal sich von ihren Kindern und schritt über den Leib ihres jüngsten Sohnes, der die Mutter nicht von sich lassen wollte, und sich deshalb auf die Thürschwelle gelegt hatte, hinweg, um sich dem Bischof Franz von Sales für seinen beabsichtigten Orden zur Verfügung zu stellen. Es ist der alte Weg des selbsterwählten Opfers und der Mißachtung der Schöpfungsordnung im vermeintlichen Interesse des Heiligungslebens. Das wiederholt sich stets und bis heute. Nach Vater und Mutter nicht zu fragen, um jenen Weg nach eigenen Gedanken oder nach einer vermeintlichen Weisung Gottes zu gehen, „gehört zum Opfer", wie der oft wiederholte Ausdruck lautet. Und so rächt sich denn auch dieser Irrthum in den Wirkungen auf das Ganze des Lebens. So heroisch zuweilen die Opfer sind, die hier gebracht werden, so ist die Höhenlage der Sittlichkeit in den Ländern der römischen Kirche doch eine wesentlich geringere, als in denen der Reformation, und trotz aller Almosen, die dort gespendet werden, bleibt der Bettel doch die unausrottbare Plage der romanischen Länder.

Welch ganz anderes Bild als die katholische Kirche des Restaurationszeitalters bietet die Kirche des Protestantismus und insonderheit die lutherische Kirche dieser Zeit! Hier ist es vor allem die strenge, nüchterne, wissenschaftliche Arbeit, welche im Vordergrund des Interesses steht. Ihr wenden wir uns zunächst zu.

1) Vgl. m. Gesch. der Ethik I, 187.

III. Die protestantische Ethik des orthodoxen Zeitalters.

§ 19. Die Ethik innerhalb der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

Auf der reformatorischen Grundlage weiterbauend folgte die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts dem Vorgang der Loci Melanchthon's und ihrer Kommentatoren auch darin, daß sie innerhalb der Dogmatik auch den ethischen Stoff fast vollständig und in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Anschauungen der grundlegenden Zeit und in steter Auseinandersetzung mit dem römischen wie dem anabaptistischen Gegensatz behandelte. Als Beleg hiefür können vor allem die Loci Johann Gerhard's gelten.

Der Vorgang Melanchthon's und seiner Kommentatoren, den wesentlichen Stoff der Ethik im Rahmen der Dogmatik zu behandeln, wirkte auch bei den folgenden Dogmatikern der lutherischen Kirche fort.

Das lag um so näher, als unsern alten Dogmatikern die Dogmatik selbst wie die Theologie überhaupt nicht eine bloß theoretische, sondern eine wesentlich praktische, auf dem Weg auch der oratio und tentatio zu gewinnende Disziplin war, und als sie liebten, bei den einzelnen Lehren nach dem usus practicus derselben zu fragen, wie dieß besonders Johann Gerhard übte. Und so mag denn auch dieser die übrigen vertreten und daher hier zu eingehender Darstellung kommen.

Die Orte, an welchen die Ethik in den Zusammenhang der Dogmatik eintritt, sind selbstverständlich dieselben wie bei Melanchthon.

1. Auf die Lehren von der Sünde und vom freien Willen mit ihren Ausblicken auf die betreffenden ethischen Fragen und Interessen[1] folgt die ausführliche und für die Ethik bedeutsame Erörterung über das Gesetz[2] und den Dekalog, als die summa legis moralis, mit eingehender Behandlung der einzelnen Gebote, wobei immer die betreffenden Tugenden und Sünden in Betracht kommen; unter anderen speziell zum 2. Gebot die Frage des Eides (§ 106 ff.), zum 3. die des Sabbaths und Sonntags (§ 129 ff.), zum 5. die Frage des Selbstmords (§ 155), der Nothwehr (§ 158), zum 6. die Frage über die

1) z. B. Loc. XI c. 16 De peccatis capitalibus; c. 17 De pecc. gravioribus; c. 18 De participatione peccatorum alienorum; c. 19 De peccatis venial. et mortalibus. Loc. XII c. 4 De viribus lib. arb. in naturalibus; c. 5 In moralibus etc., unter durchgängiger Auseinandersetzung mit der röm. Lehre, speziell auch Bellarmin.

2) Loc. XIII De lege dei.

pollutio nocturna (§ 165), zum 7. über den Diebstahl und seine Bestrafung (§ 170 f.), zum 8. über die Lüge und die Verwerflichkeit auch des sog. mendacium officiosum und jocosum (§ 176 ff.), zum Schluß über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung — besonders gegen Bellarmin — (§ 181 ff.). Der spätere Abschnitt De evangelio und dem Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz gibt ihm — und noch mehr dem Herausgeber Cotta in seinen Anmerkungen — Anlaß[1], die Ansicht zurückzuweisen, Christus habe das alttest. Gesetz verschärft und vermehrt, um sich dann eingehend und nachdrücklich gegen die römische Lehre von den consilia evangelica zu wenden, im Anschluß an Luther's und Chemnitz' Polemik.

2. Im weiteren Verlauf führt ihn der Abschnitt über die guten Werke[2] wieder zu ethischen Erörterungen, die sich auch hier speziell mit den römischen Irrthümern auseinandersetzen. Die verschiedenen Klassen, die Nothwendigkeit, die Vollkommenheit oder vielmehr Unvollkommenheit, die Verdienstlichkeit der guten Werke bilden die Themata solcher Erörterungen[3], in denen Gerhard die überlieferte evangelische Thesis in seiner besonnenen und gründlichen Weise nach allen Seiten hin festzustellen und zu rechtfertigen sucht.

3. Das Betreffende aus der sozialen Pflichtenlehre folgt dann bei der Besprechung der drei großen Gemeinschaftskreise Kirche, Staat und Ehe, bei welchen Gerh. des Längeren verweilt. Zuerst handelt er vom kirchlichen Dienst[4], Predigt, Sakramentsverwaltung, Gebet für die Gemeinde, ehrbares Leben, kirchliche Zuchtübung, Bewahrung der kirchlichen Ordnungen, Armenpflege, Krankenbesuch. In dieser Folge werden die Pflichten des Geistlichen eingehend und mit praktischer Beziehung abgehandelt, wie wenn z. B. bei der Besprechung des ehrbaren Lebens[5] die sittlichen Erfordernisse des Geistlichen nach dem Dekalog und im Anschluß an 1 Tim. 3 und Tit. 1 besprochen werden.[6] Bei der kirchlichen Zuchtübung[7] zählt er die drei Stufen auf: 1. νουθεσία, 2. excommunicatio minor, quae est suspensio ab usu coenae ad tempus, 3. excommunicatio major, qua quis a communione ecclesiae ejicitur; wobei er aber erinnert, daß auch die excomm. minor nicht ohne das Urtheil des senatus ecclesiasticus s. consistorium, die major eigentlich nicht ohne Zustimmung der ganzen Kirche geschehen solle.[8] Wie auf die Schrift, so geht Gerhard in allen diesen Stücken auch auf die altkirchlichen Kanones zurück und fügt diesen auch die evangelischen Ordnungen hinzu, insbesondere die sächsischen Generalartikel, aus denen er speziell auch bei dem letzten Punkt — Krankenbesuche und Armenpflege — einen längeren vortrefflichen Abschnitt anführt.[9] So sucht er die

1) Loc. XV. VIII sqq. 2) Loc. XVIII. 3) c. IV. V. VI. VIII.

4) De officiis ministrorum ecclesiae, Loc. XXIV c. VI sect. 2 § 265 ff.

5) Nr. 4.

6) So werden aus Anlaß der Forderung μὴ αἰσχροκέρδης von Gerhard nicht bloß die römischen Geistlichen getadelt, sondern hinzugefügt: utinam vero αἰσχροκερδείας exempla a nostrarum ecclesiarum pastoribus penitus exsularent! De quibusdam certe usurpare cogimur illud poetae: Iliacos intra muros peccatur et extra.

7) Nr. 5.

8) Denn gravissima in ecclesia negotia suscipi non debent sine totius corporis ecclesiastici consensu.

9) § 289: insonderheit daß die Pfarrer, wenn sie Armuth und Noth vor-

Darstellung des sittlichen Verhaltens überall zugleich aus der Geschichte der kirchlichen Sitte und Ordnung zu begründen. Auch bei den andern Fragen, ob ein Geistlicher wegen Pest oder Kriegsgefahr oder ähnlicher Gründe seine Gemeinde verlassen dürfe[1], oder in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Lehre von den Pflichten der Geistlichen[2] geht er immer wie auf die Schrift, so auch auf die kirchlichen Zeugnisse zurück.

Des Längeren verweilt er bei der Priesterehe, in eingehender Erörterung aus der Natur der Sache, aus der Schrift, aus der Kirchengeschichte und den alten kirchlichen Kanones u. s. w. sie rechtfertigend.

4. Auf die Lehre vom Kirchendienst läßt Gerhard die von der Obrigkeit[3] folgen, weil der magistratus christianus den zweiten Stand in der Kirche bilde und der Kirche zu Dienste sei. Beide gehören zusammen; denn sine ecclesiastico ministerio commode quidem sed non pie, sine politica potestate pie quidem sed non commode vivi potest. Denn durch jenes theilt Gott beneficia spiritualia mit, remissionem peccatorum u. s. w.; durch diesen erhält er pacem et tranquillitatem externam, administrat justitiam civilem u. s. w. Dieses gegenseitige Bundes- und Dienstverhältniß bildet das alte Ideal lutherischer Anschauung einer richtigen Ordnung des öffentlichen Lebens. Gerhard weist vor allem[4] die Nothwendigkeit obrigkeitlicher Ordnung, weil in der Gemeinschaftsnatur des Menschen begründet, nach. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß er, entgegen manchen anders lautenden Aeußerungen Luther's u. s. w., die Nothwendigkeit obrigkeitlicher Ordnung auch ohne die Sünde behauptet, wenn auch in diesem Falle natürlich nicht in der Form des Zwanges wie jetzt —, um von da aus[5] gegen die Anabaptisten zu argumentiren, welche die Nothwendigkeit derselben innerhalb der Kirche leugnen. Damit erneuert er die bekannte reformatorische Antithese, welche auch gegen diese falsche Geistlichkeit den Unterschied von Gesetz und Evangelium geltend gemacht und damit die Nüchternheit des Christenthums gewahrt hatte.

Von da geht er über zu dem sehr eingehend geführten Nachweis der göttlichen Begründung und Autorität der Obrigkeit[6], um auch hier wieder im Gegensatz zum anabaptistischen Irrthum die Verträglichkeit des obrigkeitlichen Amtes mit dem Christenstand seines Inhabers zu beweisen.[7] An Luther's berechtigten Selbstruhm in diesem Stück erinnernd, weist Gerhard die göttliche Begründung und Autorität der Obrigkeit, auch der heidnischen und auch der gottlosen, nach.[8]

---

finden, „den Vorstehern des Kirchenkastens" Anzeige zur Abhülfe machen, auch wohlhabende Bürger insonderheit um Hülfe ansprechen sollen. Wir sehen hier die Wirkung reformatorischer Grundsätze und Ordnungen.

1) § 290 ff. 2) § 293 ff.

3) Loc. XXV de magistratu publico.

4) L. XXV P. 1 c. 2 § 24 f.

5) § 28 ff. 6) c. 3 § 32 ff.

7) § 57 ff. Auch verwandten biblisch gesetzlichen Denkweisen gegenüber hat er seinen Satz zu vertreten, wie gegen Aeußerungen der Socinianer, welche vom Recht der Todesstrafe u. dgl. nichts wissen wollten; des schwenkfeldisch gesinnten Weigel („der Heide Justinianus will das Böse strafen mit dem Strange, Schwert und Feuer, Christus will den Sünder bekehrt haben") u. A.

8) § 77 ff.

Im Zusammenhang dieser Erörterungen geht Gerhard auch sehr speziell auf die verschiedenen Arten und Weisen ein, wie die Herrschaft erlangt werden könne[1], sowie auf die Erfordernisse bei denjenigen, welchen das obrigkeitliche Amt soll übertragen werden[2], wobei er u. A. auch die Frage erörtert, ob auch die Frauen dazu geeignet sind, und es ist interessant, wie dem Dogmatiker, wie überhaupt, so auch hier aus der alten Literatur die Zeugnisse und Urtheile über die weibliche Natur zu Gebote stehen.[3] Nur für außergewöhnliche Fälle, bei „heroischen Frauen", will er jene Möglichkeit gelten lassen.

5. Der nächste Theil dieses Locus erörtert dann die Pflichten der Obrigkeit gegen Gott[4] — denn pietas est ἀρχὴ τῶν ἀρετῶν nach Philo —, gegen sich selbst, in der continentia zusammengefaßt, gegen Diener, Gleichstehende und Unterthanen. Am meisten interessirt Gerhard's Abhandlung über die Pflichten der Obrigkeit gegen das Religionswesen[5], wo er beide Abwege fern zu halten sucht, sowohl die Verneinung als die Uebertreibung dieses Verhältnisses und er nach der seit Melanchthon herkömmlichen Tradition unter selbstverständlicher Voraussetzung des christianus et pius magistratus derselben auf Grund einer Reihe von alttest. — nicht von neutest. — Stellen, der Geschichte, der Vernunft und der Väter das Wächteramt nicht bloß der 2., sondern auch der 1. Tafel, also des cultus divinus eiusque publicum exercitium zuweist, mit Zurückweisung der anabaptistischen und römischen Einwendungen. Freilich kann er sich den Römischen gegenüber der Konsequenz nicht entziehen[6], daß dann die Obrigkeit auch ein selbständiges Urtheil über die Wahrheit des betreffenden Kultus aus der h. Schrift gewinnen muß; aber das gehöre auch nach der Schrift zur obrigkeitlichen Obliegenheit — ohne daß sich Gerhard bewußt wird, daß er damit und mit den weiteren praktischen Ausführungen dieses Satzes die Kirche in ihrem äußeren Bestand so ziemlich an den Staat ausliefert. Denn wenn er auch immer mit dem pius magistratus operirt, so hat er doch diese pietas nicht in der Gewalt, so daß dann schließlich der magistratus allein übrig bleibt, und es hilft Gerhard nichts, wenn er dann auch in der praktischen Handhabung jenes obrigkeitlichen Rechts (Verbot von Schriften u. dgl.) einen mittleren Weg eingeschlagen wissen will. Denn auch die Zugeständnisse in der Frage, ob die Obrigkeit verschiedene Kulte in demselben Staate dulden soll[7], gehen so weit der römischen Anschauung entgegen, daß die Zweischneidigkeit derselben nur allzu leicht verhängnißvoll werden konnte. Einen paritätischen Staat konnte sich Gerh. noch nicht denken.

6. Rückhaltloser wird man ihm in dem nächsten Abschnitt über die Frage der Obrigkeit für Gerechtigkeit und Ehrbarkeit auf dem Wege der Gesezgebung und Gesetzeshandhabung folgen.[8] Von Interesse ist, wie er in diesem Zusammenhang über die Duldung der Juden in christlichen Gemeinwesen urtheilt[9], auf der einen Seite die Christen gegen ihr trügerisches Gebahren gesichert, auf der andern Seite den Juden doch auch Schutz gewährt, aber obrigkeitliche Aemter ihnen versagt und sie überhaupt als Fremde angesehen wissen will. Bis in solche Einzelnheiten geht Gerhard ein, daß er die Fragen behandelt, ob Bettler, ob Müßiggänger zu dulden seien[10] u. dgl.

1) § 83 ff. 2) § 98 ff. 3) § 110. 4) § 142 ff. 5) § 166 ff.
6) § 183. 7) § 201 ff. 8) § 215 ff. 9) § 225 f. 10) § 230 f.

Auch die Zins- oder Wucherfrage behandelt er[1], und zwar gegenüber der traditionellen kirchlichen Anschauung mit bemerkenswerther Vorsicht, indem er zugesteht und nach allen Seiten hin rechtfertigt, daß wenn Wohlhabende um gewinnreicher Benutzung willen Geld entleihen wollen, diese allerdings mäßigen Zins (4 oder 5 vom Hundert) erstatten sollen. Hier macht sich, wie wir sehen, bereits die richtige moderne Anschauung und Würdigung des Geldes geltend, wobei Gerh. zugleich den alten Satz von der Unfruchtbarkeit des Geldes mit Fug zurückweist und zurechtstellt.[2]

Wie auf die einzelnen Fragen hinsichtlich der Gesetzgebung, so geht Gerh. auch auf die Frage der Rechtsprechung[3] wie der Strafvollziehung[4] sehr im Einzelnen und mit steter polemischer Rücksichtnahme auf den anabaptistischen Irrthum ein. Hier interessirt speziell die Frage, ob gegen Häretiker — diese rein als solche, nicht etwa als Aufrührer u. dgl. — das obrigkeitliche Schwert gebraucht werden soll, eine Frage, welche im Gegensatz zu Römischen und Kalvinisten verneint wird.[5] Daran schließt sich die Frage des Kriegs, welcher ein großer Abschnitt[6] gewidmet ist. Auch die Frage der Jagd zu behandeln vergißt er nicht[7], wobei er nicht unterläßt, den Fürsten ernste Erinnerungen an das Wohl der Unterthanen vorzuhalten.

Auf die Darstellung der Pflichten der Obrigkeit folgen die der Unterthanen.[8] Unter den hier behandelten Fragen treten mit besonderem Interesse die über die Privilegien der Kleriker[9] und über das Widerstandsrecht der Unterthanen gegen ungläubige oder häretische und gegen tyrannische Obrigkeit[10] hervor. Beidemal hatte er es mit den Römischen, besonders wie gewöhnlich mit Bellarmin zu thun.

7. Fast noch eingehender ist von Gerh. der Abschnitt[11] von der Ehe und dem status oeconomicus, als dem dritten der s. g. hierarchia, behandelt. Zwei Quartbände der Cotta'schen Ausgabe sind ihm gewidmet. Das prooemium hebt sowohl die grundlegliche Bedeutung als die göttliche Würde dieses sanctum vitae genus hervor, um dann in den folgenden Kapp. zu den einzelnen Fragen nach Name, Wesen u. s. w. der Ehe überzugehen, wobei er sich speziell mit der römischen Lehre vom Sakramentscharakter der Ehe gründlich auseinandersetzt[12], auf der andern Seite mit dem römischen Vorwurf der Unreinheit.

Es würde zu weit führen, über alle die hier behandelten und zuweilen sehr ins Juristische eingehenden Fragen über den consensus, über die Verlobung, über die sog. successive Polygamie oder die zweite Ehe, über die simultane Polygamie, wo verschiedene Aeußerungen Luther's gegen die römischen Vorwürfe zurechtgestellt werden[13], über die Eheerfordernisse, die verbotenen Grade nach göttlichem und bürgerlichem Recht[14], über die Ehehindernisse der Ungleichheit (des religiösen Bekenntnisses, des Alters, des Standes[15]), über den Zweck[16] und die Wirkungen der Ehe[17] u. s. w. näher einzugehen.

Mit ungemeiner Gründlichkeit und Kenntniß auch der Rechtsordnungen

1) § 234 ff. 2) § 256, c. 3) § 272 ff. 4) § 295 ff.
5) § 316–369. 6) Sect. VI § 370–419. 7) § 430–436.
8) Pars III § 439 ff. 9) § 442 ff. 10) § 482 ff. 11) Loc. XXVI.
12) Loc. XXVI c. 3 § 14 ff. 27 ff. 13) § 202–226. 14) § 239–386.
15) § 387–399. 16) c. 7 § 415 ff. 17) c. 8 § 427 ff.

ist dieß alles bis ins Einzelnste behandelt. Dieser Eindruck steigert sich noch, wenn wir Gerhard in die folgenden polemischen Erörterungen[1] begleiten, in welchen er seine Aufstellungen gegen die Einwendungen besonders römischerseits rechtfertigt in den Fragen des Cölibats, der Ehescheidung u. s. w. Wenn hier die Erörterungen über den Rahmen der Ethik zuweilen hinausgehen, so ist es doch immer das ethische Interesse, das auch hier zu Grunde liegt, und die neugewonnene evangelische Erkenntniß, welche gegen die falsche Geistlichkeit der Römischen und ihre Entwerthung der Ehe vertheidigt werden mußte, wie denn Gerhard nach seiner Gewohnheit zuletzt alles auf den usus practicus zurückführt. Vielleicht ist es nicht ohne Interesse, wenn zum Schluß noch die Definition der Ehe folgt, in welcher Gerhard seine Ausführungen zusammenzufassen sucht[2]: Conjugium est unius maris et unius feminae per legitimum, plenum ac justum consensum in carnem una divinitus instituta conjunctio tum ut sobolis procreatione genus humanum propagetur et ecclesia ex illo colligatur, tum ut familiaris societas et mutuum adjutorium in rebus tam divinis quam humanis paretur, tum ut Christi et ecclesiae conjunctio praefiguretur, ad quos fines post lapsum vitatio scortationis accessit. Mit einem Gebetsruf zu Gott, dem Schöpfer und Schützer des Ehestandes, schließt Gerhard dieses Ganze und mit Beifügung von Hebr. 13, 4 und Apok. 19, 9.

Man wird anerkennen, daß hier im Rahmen der Dogmatik fast der vollständige Stoff der Ethik gegeben wird, so daß es sich wohl verlohnen würde, denselben zum Gegenstand einer besonderen Darstellung zu machen.

8. Die folgenden Dogmatiker folgen seinem Beispiel. Und wenn auch die der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, nachdem Calixt die besondere Darstellung der theologischen Ethik eingeführt hatte, die Dogmatik von diesem Stoff mehrfach entlasten, so bleibt doch immer noch genug übrig, um der Dogmatik den Charakter eines zusammenfassenden dogmatisch-ethischen Systems zu geben. Es wird genügen, Quenstedt als Beispiel anzuführen.

Zwar bringt es der dogmatische Charakter der Darstellung mit sich, daß als das Ziel — welches nach der analytischen Methode, wie sie Calixt eingeführt hatte, den regulirenden und darum vorangestellten Gesichtspunkt des Ganzen bildet — die fruitio Dei genannt wird, wie sie jetzt schon im Glauben besteht, dereinst im Schauen sich vollendet. Aber wenn zu den Gütern dieses seligen Lebens auch der Gemeinschaftsverkehr mit den Seligen und die Lieblichkeit der zukünftigen Welt gerechnet wird[3], so läßt sich von da aus die Linie rückwärts ziehen zu einer diesseitigen Seligkeit, welche nicht in bloß isolirter Gemeinschaft mit Gott aufgeht.

Die Lehre von der Sünde aber führt zu den bekannten Bestimmungen über die peccata voluntaria, involuntaria, venialia, mortalia, und da das pec-

1) T. XVI der Cotta'schen Ausg. Loc. 26 c. 10.
2) c. 12 § 708. 3) P. I. c. XIV sect. 1 thes. 21.

catum voluntarium Sünde wider das Gewissen, das Gewissen aber entweder wahres oder irrendes u. s. w. sein kann, so erwächst daraus eine Reihe von Fragen, welche ethischer Natur sind. So wird die That jener christlichen Jungfrauen, welcher bei der vorgelegten Wahl zwischen Schändung oder Glaubensverleugnung den Selbstmord erwählten, als Sünde bezeichnet, sowohl objektiv wie subjektiv, da ihr Irrthum, daß der Selbstmord in diesem Falle keine Sünde sei, ein besiegbarer (error vincibilis) war.[1]

Da die Sünde weiter Widerspruch zum Gesetze Gottes ist (ἀνομία), so knüpft sich daran die Lehre vom Gesetz[2] (in der Lehre vom Wort Gottes), wo uns die bekannte Gleichstellung von lex naturalis und lex moralis begegnet.[3] Quenstedt verkennt nicht den Zusammenhang dieser Lehre mit den Aufstellungen der Stoa — er erinnert an M. Aurel, welcher es als das einwohnende Göttliche bezeichne[4] —; aber er weiß doch dieß natürliche Sittengesetz eben als solches von der falschen stoischen Gleichsetzung mit dem allgemeinen Naturgesetz überhaupt zu unterscheiden[5] und auf das Gebiet der inneren sittlichen Bezeugung des Geistes Gottes im Menschen zu beschränken, zu welcher dann nur wegen der durch die Sünde eingetretenen Trübung die positive geschichtliche Offenbarung des göttlichen Willens hinzugetreten ist.

Die Lehre vom Gesetz Gottes gewinnt dann neue Bedeutung in der Frage von den guten Werken.[6] Als „Früchte des Glaubens" haben diese im Glauben ihr subjektives, im heil. Geist ihr objektives Prinzip, im Verdienst Christi — nicht in der eigenen Beschaffenheit — ihre Vollkommenheit, im Verhalten gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen die eigene Person — entsprechend dem paulinischen εὐσεβῶς, δικαίως, σωφρόνως Tit. 2, 12 — ihre Eintheilung; so daß das bonum opus zusammenfassend zu definiren ist als actus hominis justificati per gratiam renovationis juxta legis divinae praescriptum praestitus, in Dei gloriam, nostrique ac proximi aedificationem.[7] Es hat bei der logischen Trockenheit Quenstedt'scher Darstellung fast etwas Ueberraschendes und dient der erfrischenden Anschaulichkeit, wenn das exercitium bonorum operum unter dem Bilde der militia christiana dargestellt und dieß Bild bis ins Einzelne ausgeführt wird.[8] Dieser Gedanke des Kampfes führt leicht über zu der Betrachtung des Kreuzes im Christenleben[9], eine Betrachtung de cruce (afflictio, tentatio, παιδεία), welche unsere Alten von Anfang an fleißig angestellt haben, und welcher sich von selbst dann die Erörterung über das Gebet[10] zur Seite stellt. Wir sind gewohnt, wie jene so auch diese nur in der Ethik oder in der ethischen Kasuistik zu suchen. Unsere Alten hatten dabei das Interesse, die evangelische Wahrheit des Gebets gegen die mannigfachen römischen Verkehrungen, besonders der Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung sicher zu stellen[11] und verschiedene andere verwandte Fragen, wie die über das Gebet für die Ver-

1) II, II s. 1 th. 67. 2) IV, 1.
3) Dici potest ἔμψυχον δίκαιον, ἀσφαλὲς καὶ ἄγραπτον θεοῦ νόμιμον IV, 1, 1 th. 6.
4) Τὸν ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἱδρυμένον δαίμονα.
5) In der Zurückweisung der Definition Ulpian's Instit. 1, 2 jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. A. a. O.
6) IV, 9 p. 306 ff. 7) thes. 9. 8) thes. 11 ff. 9) c. 10 p. 348 ff.
10) c. 11 p. 351 ff. 11) sectio II p. 356 ff.

storbenen[1], oder über die aktive religiöse Betheiligung an häretischem, insonderheit päpstlichem Kultus[2], schließen sich daran.

Nicht minder bietet der Abschnitt über die sog. drei hierarchischen Stände[3] Anlaß zu mannigfachen Erörterungen ethischer Art, wie diese Dreitheilung überhaupt vielmehr ein Gesichtspunkt der Ethik, als der Dogmatik ist. Es wiederholen sich hier bei den einzelnen Abschnitten dieselben Erörterungen und Gegensätze insonderheit gegen die römischen wie gegen die schwarmgeisterischen Irrthümer, wie etwa bei Joh. Gerhard, nur hier viel kürzer.

Und anders ist es im Grunde auch nicht selbst bei den Dogmatikern wie z B. Baier und Buddeus, welche außer ihrer Dogmatik auch eine theologische Ethik geschrieben haben. Denn unsere alten Dogmatiker, so viel sie sich in sogenannte Scholastik der formalen Behandlung, wenigstens in der Zeit der höchsten Ausbildung, begeben, hielten stets an der praktischen Abzweckung der Theologie fest und waren dadurch veranlaßt, den ethischen Gesichtspunkt auch bei der Dogmatik im Auge zu behalten, wie andrerseits die theologische Ethik, als sie sich ausbildete, den inneren Zusammenhang mit der Dogmatik bewahrte.

§ 20. Die philosophische Moral im Kreis der lutherischen Orthodoxie.

Neben der theologischen Ethik innerhalb der Dogmatik fand in den evangelischen Schulen nach Melanchthon's Vorgang die philosophische Ethik in herkömmlicher Weise nach wie vor ihre Pflege.

1. Die philosophische Ethik in den evangelischen Schulen bestand nach dem Vorgang Melanchthon's im Wesentlichen in der Behandlung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles zur Vorbereitung für die theologische Ethik. So hat, um nur etliches anzuführen, Balthasar Meisner[4], geb. 1587, † 1626, Professor der Moral, später der Theologie in Wittenberg, besonders durch seine vielgebrauchte und bis weit herunter zitirte philosophia sobria bekannt geworden, De summo bono (1614 u. ö.), bald darnach (1616 u. ö.) De legibus geschrieben, jedes der beiden Werke gegen 600 S. in 8vo. Das höchste Gut und finis ultimus ist dreifach: bonum privati, civitatis, familiae; darnach unterscheidet er: ethica, politica und oeconomica. Man sieht, wie die reformatorische Erkenntniß der drei Hauptstände das Schema

1) p. 377 ff. 2) p. 382 ff. 3) p. 393 ff.
4) Tholuck, Geist der Wittenberger Theologen u. P. R.-E.² IX, 471.

für die Betrachtung der sittlichen Gesellschaft überhaupt hergibt und sich für die Ordnung der Materien fruchtbar erweist. Zum summum bonum des ersten Werkes verhalten sich dann die leges des zweiten Werkes wie Mittel zum Zweck.[1] Die lex aeterna ist der Wille Gottes, der ewig sich gleiche und allem zu Grunde liegende; von der lex naturalis, die von Gott den Erstgeschaffenen eingepflanzt worden, sind jetzt nur noch Ueberreste vorhanden, doch so, daß auch die Heiden das den Herzen eingeschriebene Werk des Gesetzes zeigen (Röm. 2, 13). Diesem gegenüber bezeichnen die leges humanae das positive Gesetz, das zwar schließlich in Gott begründet, doch zunächst menschlichen Ursprungs ist, ein Erzeugniß der menschlichen Klugheit, welche durch Erfahrung und öffentliches Ansehn unterstützt ist.[2] Meisner zeigt eine anerkennenswerthe Einsicht in der Einzelausführung und in der Weise, wie er das Allgemeine und Bleibende von dem Geschichtlichen und Wechselnden immer unterscheidet.[3]

2. So gab auch die Sitte der regelmäßigen akademischen Disputationen Anlaß, Themata der philosophischen Moral zu behandeln. Wir haben eine Reihe solcher Thesen oder Disputationen. Man sieht überall das Vorbild des Aristoteles, der in Wittenberg nicht minder herrschte wie in Helmstädt.

Das gilt z. B. von den Disputationen Steinhausen's über die Ethik vom J. 1618.[4] Sie gehen vom Begriff des höchsten Guts zu dem der Tugend und den einzelnen Tugenden. Der höchste Begriff der Philosophie überhaupt — so die 1. Disput. — ist der des summum bonum = vita beata, qua in supremo numine per omnia acquiescens bonis naturae fruitur — eine Begriffsbestimmung der Eudämonie, bei welcher Aristoteles nur durch das religiöse Moment der Beziehung auf Gott vervollständigt ist. Ebenso ist es in der 2. Disput. in der Erörterung der Tugend, bei welcher mit der virtus die pietas vereinigt ist im Anschluß an die spätere Stoa, wie denn schon die erste Disputation Cicero's Offizien mit Aristoteles kombinirt. Virtus est propositum constans honeste agendi wird die Tugend definirt. Von der gewöhnlichen Tugend wird das höhere Maß der virtus heroica unterschieden. Die Tugend ist religiöse und moralische: pietas und probitas. Die pietas gilt Gotte und besteht in Gottes-

1) Der Titel des Buches selbst läßt seinen Inhalt erkennen: De legibus in quatuor libellos distributa quorum primus agit de lege in genere, secundus de lege aeterna, tertius de lege naturae, quartus de legibus humanis tam politicis tam ecclesiasticis. Witth. 1616.

2) Propinqua et immediata causa sunt homines prudentes, longo rerum usu multaque experientia praestantes, simul et auctoritate publica instructi rerumque gubernacula tenentes.

3) Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius u. s. w. S. 220 ff.

4) Exercitationum ethicarum VII disputationibus comprehensarum Sylloge, studio et opera Alb. Steinhusii Mulhusini. Lps. 1618.

erkenntniß, Furcht, Bitte, Dank. — Damit ist die Handhabe gegeben, um daran die höhere Verwirklichung des Christenthums anzuschließen. Die folgenden fünf Disputationen handeln von den einzelnen Tugenden: de probitate als der virtus, per quam nos in humanis recte gerimus, de temperantia et modestia, de magnanimitate, de caritate et beneficentia, de gratitudine et justitia. — Das Ganze, wie man sieht, ein religiös bereicherter Aristotelismus, welcher die Vorhalle bilden sollte für das Heiligthum des Christenthums selbst. Aber so bequem sich auf diese Weise die Materien fügten und ordneten, so war es doch nicht unverfänglich. Man gerieth allzu leicht wieder auf die Bahnen zurück, die man doch verlassen hatte. Das ist unschwer zu erkennen.

3. So liegt mir ein Sammelband von 17 Disputationes ethicae vor, welche in den Jahren 1612 und 13 unter dem Vorsitz Jakob Martini's — Verf. eines vielgebrauchten Lehrbuchs der Metaphysik[1] — zu Wittenberg von Verschiedenen vorgetragen und vertheidigt wurden. Die aristotelische Grundlage ist allenthalben ersichtlich, und kein Name begegnet öfter als der dieses Philosophen schlechthin Im Anschluß an Aristoteles' Frage nach der Eudämonie bildet auch hier die Frage nach dem Summum bonum den Ausgangspunkt und das Thema der ersten Disputationen. In dieser Frage nach dem höchsten Gut als Ziel bereitet sich die analytische Methode Calixt's wie die spätere Forderung der Güterlehre und ihre Vorderstellung von Seiten der Schleiermacher'schen philosophischen Ethik vor und ist zugleich ein formal gemeinsamer Boden für theologische und philosophische Ethik gewonnen. Der Unterschied ist dadurch gesichert, daß hier als das höchste Gut das summum bonum civile bestimmt wird. Man sieht leicht, wie dieß sich an die Unterscheidung des Thomas Aquinas zwischen dem finis ultimus naturalis und supernaturalis anschließt. Man erkennt so den Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit nach rückwärts wie nach vorwärts. Wenn nun — wir bewegen uns ganz in aristotelischen Gedankengängen — das summum bonum mit der beatitudo identisch ist, diese aber in der Thätigkeit dessen besteht, welcher gemäß der Tugend thätig ist, die Tugend also als Norm und Form des höchsten Guts zu achten ist, so ergibt sich so der Uebergang zur Tugendlehre, und die Tugend selbst in contemplativis als Weisheit, in activis als allgemeine Gerechtigkeit.[2] Wir stehen, wie man sieht, auf der Bahn der aristotelischen Unterscheidung der dianoetischen und der ethischen Tugend und der sich daran anschließenden bekannten zwischen der kontemplativen und der aktiven Lebensweise. Wie sich aber von diesem Grundbegriff des summum bonum aus das Verhältniß der Philosophie zur Theologie leicht ordnet, zeigt z. B. die 4. Disputation. Denn das summum bonum civile der philosophischen Ethik ordnet sich dem summum bonum im absoluten Sinne unter, welches zu bestimmen ist als die unio cum Deo sive fruitio Dei secundum omnes hominis facultates, wovon nicht die Philosophie, sondern die Theologie handelt. Denn die Philosophie hat es nur mit diesem Leben der Unvollkommenheiten zu thun, die Theologie mit dem zukünftigen und ewigen Leben, dem wir hier auf Erden entgegenwandern, sodaß das höchste Gut, d. i. die fruitio Dei, im vollen Sinne erst dort zu finden

1) Exercitationes metaphysicae 1608.
2) Disput. III porisma 23. 24.

ist.[1] So richtig dieß rechtverstanden ist, so leicht konnte es doch wieder mißverstanden werden, als gebe es nicht schon in der Gnadengewißheit der Rechtfertigung eine Gottesgemeinschaft, sondern sei diese wesentlich nur zukünftig und werde nur in einzelnen Erhebungen des Geistes und Steigerungen des Gefühls antizipirt[2] — was dann der römische Irrthum wäre. Die Lehre vom summum bonum practicum beugt dann zwar ab und lenkt das Interesse den Aufgaben der menschlichen Gemeinschaft zu.[3] Daran konnte dann die evangelische Ethik mit ihrer nach den drei bekannten Ständen geordneten Pflichtenlehre anknüpfen.

4. Die Frage nach den begleitenden Umständen des höchsten Gutes führt auch zu einer nicht uninteressanten Erörterung über das Gewissen.[4] Die Definition des Gewissens lautet: Quod sit agitatio mentis et memoriae, consistens in indubitata notitia et recordatione serioque examine et judicio cogitatorum, dictorum et factorum propriorum. Es wird also wesentlich als eine Funktion — so wird im Gegensatz zu Perkins' anatomia sacra humanae conscientiae ausgeführt[5] —, nicht als eine Kraft und Fähigkeit oder Bestandtheil u. s. w. des geistigen Wesens bestimmt, und zwar nicht als eine gesetzgebende, sondern als eine erinnernde oder Zeugniß gebende und urtheilende Thätigkeit.[6] Es ist der bekannte Syllogismus practicus. Dieser aber setzt das verpflichtende Gesetz voraus. Dieses wird in Gott, also in seinem Wort, Gesetz und Evangelium gefunden. Hiefür nun aber wird an die Theologie gewiesen, also eine Abhängigkeit der philosophischen Untersuchung von der Theologie statuirt und das Gesetz für die Funktion des Gewissens außerhalb desselben gefunden, wenn auch gegenüber den menschlichen Gesetzen eine relative Unabhängigkeit des forum conscientiae gewahrt wird.[7] Eine Reihe kasuistischer Fragen über die Verbindlichkeit des Eides unter verschiedenen Umständen (bei Zwang, gegenüber einem Räuber u. dgl.) schließt sich daran.[8] Wenn hier die Ethik zur Kasuistik wird, so unterscheidet sich diese Kasuistik doch wesentlich von der jesuitischen. Statt daß bei dieser immer nach Wegen gesucht wird, von der Verbindlichkeit des Wortes frei zu werden, ist es hier der strenge sittliche Ernst, welcher die Untersuchung beherrscht und die Entscheidung fällt: statuimus enim eiusmodi juramenta omnino servanda esse.[9] Es ist der protestantische Geist, der sich hier wie von den ersten ähnlichen Erörterungen Melanchthon's an[10] geltend macht im Unterschied vom römischen und speziell jesuitischen, so sehr sich diese evangelische Schulphilosophie sonst mit der jesuitischen auf gleichem formellen Boden bewegt und jesuitische Autoritäten zitirt. Daß gegen den Anspruch des Papstes, von geschworenen Eiden etwa der Unterthanen gegen ihren Fürsten dispensiren zu können, als gegen ein Stück Antichristenthum mit

---

1) So in der 4. Disput., 1. These mit den entsprechenden Porismen.

2) Vgl. z. B. 4. Disput., 3. These, 3. Porisma: Sempiternarum rerum consideratione intellectus occupatus et quiescens quasi extra se rapitur et cum rebus consideratis quasi unum fit.

3) Z. B. a. a. O. 4. These. 4) 6. Disput.

5) Quaestio III: an conscientia sit pars intellectus.

6) Qu. IV: quotuplex sit conscientiae munus.

7) qu. 7 8) qu. 8 ff. 9) qu. 11 s. fin.

10) Auf welchen wiederholt zurückgegangen wird, z. B. qu. 12.

sittlicher Entrüstung polemisirt wird[1], versteht sich von selbst. Auch die Frage nach der Verbindlichkeit des Gelübdes fehlt nicht. Sofern sich das einzelne Gelübde gegen Gott dem allgemeinen Taufgelübde des Christen einordnet und in sich selbst berechtigt ist — lautet die Entscheidung — ist es verpflichtend.[2] — Man sieht, wie hier die philosophische Moral in die theologische übergeht. Das Streben, beide in Einklang mit einander zu setzen und sie einander anzunähern, war von Anfang an stärker gewesen, als ihre Abgrenzung gegen einander streng einzuhalten.

5. Mehr dem eigenthümlichen Gebiet der philosophischen Moral zwar gehören die nächsten Erörterungen an über die Lust im Gegensatz zur Unlust (voluptas — dolor)[3], über die Freiheit im Gegensatz zur Unfreiheit[4], was Anlaß zur Besprechung der Sklaverei und der Stellung der alten Welt und des Christenthums dazu gibt. Aber auch hier verliert sich die Betrachtung in das Gebiet christlicher Erwägung. Denn wenn wir uns vielleicht verwundern, daß wir keine eigentliche Verwerfung der servitus vom christlichen Standpunkt aus finden, sondern nur die Erinnerung, daß die potestas herilis nicht zur tyrannica werde, so ist das allerdings in der richtigen lutherischen Unterscheidung zwischen dem Gebiet des geistlichen und dem des natürlichen Lebens — im Unterschied von wiedertäuferischer und falsch reformirt gesetzlicher Uebertragung des einen auf das andere — begründet, infolge dessen daran erinnert wird, daß durch die äußere Knechtschaft nicht die innere Freiheit des Christen aufgehoben werde.[5]

Wenn im weiteren Verlauf zu den begleitenden Umständen des höchsten Guts Gesundheit, Vermögen, Ehre[6] u. s. w. gerechnet und so denn behandelt werden, so kennen wir ja diese Betrachtungsweise von Aristoteles her[7], so daß wir trotz mancher interessanten Einzelerörterungen nichts wesentlich Neues finden. Und so entspricht es auch dem Vorgang des Aristoteles, daß die letzten fünf Disputationen (13—17) dem Thema der Freundschaft gewidmet sind, wie denn auch die Behandlung dieses Themas sich ganz auf aristotelischer Bahn bewegt, so daß z. B auch Aeltern-, Geschwister- und Gattenliebe dem Schema der Freundschaft eingeordnet ist.

So kann diese Disputationsreihe uns ein deutliches Bild vom Betriebe der philosophischen Ethik in den evangelischen Schulen gewähren. Es wiederholt sich gewissermaßen der Vorgang der mittelalterlichen Wissenschaft z. B. eines Thomas Aquinas hier auf evangelischem Boden. Aristoteles bildet die Grundlage und das Christenthum wird darauf aufgebaut und damit verbunden — nur mit dem Unterschied, daß hier von der Philosophie gilt, was dort von der Theologie, und daß der sachliche Ertrag der reformatorischen Erkenntniß überall ersichtlich ist. Beides verdankte man dem Vorgang

1) qu. 14. 2) qu. 15. 3) 7. Disput. 4) 8. Disput.
5) Disp 8 th. 1 qu. 10, 7: Libertati igitur christianae coelesti servitus tantum abest ut repugnet, ut potius ei consentiat.
6) Disp. 8. 9—12.
7) Vgl. meine Antike Ethik S. 65.

Luther's, welcher Aristoteles aus der Theologie hinausgewiesen, wofür ihm dann Melanchthon in der Philosophie seine Heimat angewiesen, aber, um ihn dem Christenthum und der Theologie anzupassen und so die wünschenswerthe Harmonie der beiden Gebiete herzustellen, diese aristotelische Philosophie christlich und theologisch ergänzte, so daß es zu keiner rein philosophischen Ethik kam, wie es in der melanchthonischen Schule, wie wir sahen, zu keiner rein theologischen Ethik gekommen war. Eine schärfere Sonderung in der selbständigen Behandlung leitete wenigstens für die theologische Ethik Calixt ein, woran sich später dann auch eine bestimmtere Sonderung der philosophischen Ethik, d. h. der Darstellung der natürlichen Sittlichkeit schloß.

6. Durch das ganze Jahrhundert herab erstreckte sich die Herrschaft des Aristoteles in der philosophischen Ethik[1], und zwar, wenn mich meine Beobachtung nicht täuscht, mit schärferer Einhaltung der aristotelischen Grenzen als früher. Um Belege von drei verschiedenen Universitäten zu bringen, so haben wir z. B. von Wittenberg 1652 triginta theses ethicae, quas praesidente Quenstedt proponit Joh. Frdr. Gerhardus Jenensis, welche, nachdem sie an die Nothwendigkeit der philosophischen Moral als Voraussetzung der theologischen erinnert, ganz dem Gang und den Bestimmungen des Aristoteles folgen. Nicht minder sind Konrad Dürr's, des bekannten Schülers Calixt's, auf der entsprechend gerichteten Nürnberger Universität Altdorf, Institutiones ethicae 1665 streng nach Aristoteles' Nikomachischer Ethik geordnet und gehalten, ohne daß er, soviel ich sehe, über die entsprechenden Grenzen hinaus in das theologische Gebiet übergreift, wenn er auch den Stoff zuweilen bereichert, wie er denn, weil Aristoteles das nur berühre, über das Gewissen eingehender handelt, und hier (p. 96) zum Gewissen auch die sogen. συντήρησις, d. i. die cognitio principiorum practicorum et legis naturae rechnet, also das, was wir das gesetzgebende Gewissen nennen, womit sich denn dieser spätere Sprachgebrauch ankündigt. Ebenso ist z. B. das Compendium ethicae minus

1) So klagt z. B. Spener 1679 in den Deutschen Theol. Bedenken, Bd. 3, S. 330 aus Anlaß der Uebersendung von Pikerus Epitome ethicae christianae (in Königsberg), welche dann 1681 als Aretologia christiana veröffentlicht wurde, daß man in den evangelischen Schulen trotz Luther's Protest den Heiden Aristoteles fast zur norma veritatis gemacht und speziell aus seiner Ethik „einige Prinzipia deu jungen Leuten bald ernstlich beigebracht, welche ihnen in ihrem ganzen Leben an der rechtschaffenen Gottseligkeit ein Anstoß gewesen sind" u. s. w.

von Joh. Weiß, Gießen 1678, nichts als eine Bearbeitung der Nikomachischen Ethik und hält sich innerhalb ihrer Grenzen, so theologisch auch der Verf. in der Vorrede sich äußert. So macht sich denn auch hier die Sonderung geltend, welche für die theologische Ethik Calixt feststellte.

§ 21. Calixt's Anstoß zur Ausbildung einer selbständigen theologischen Ethik innerhalb der lutherischen Kirche.

Henke, Gg. Calixtus u. s. Zeit. 1. Halle 1853. S. 508 ff.

Calixt's Entwurf einer selbständigen theologischen Ethik verlieh durch die Feststellung des Wiedergeborenen als ihres Subjekts dieser sowohl gegenüber der philosophischen Ethik eine gegen früher bestimmtere Abgrenzung, als er dadurch zugleich auch den innern Zusammenhang mit der Dogmatik wahrte. Wenn auch dieser Entwurf nur Fragment blieb und wissenschaftlich von mäßiger Bedeutung ist, so gab er doch den Anstoß zu zahlreichen Arbeiten über die theologische Ethik innerhalb des Lutherthums.

1. Calixt's Epitomes theologiae moralis pars prima etc. Helmst. 1634, 4to 122 pp.[1] verdient zwar nicht den Ruhm, den sie zu genießen pflegt. Denn sie ist nicht bloß sehr unvollständig, nur ein Fragment, sondern auch wenig systematisch und bleibt ihrem theologischen Charakter nicht getreu, sondern verliert sich trotz des spezifisch theologischen Prinzips, von dem sie ausgeht, wieder in die unklare Vermischung der theologischen mit der philosophischen Moral, wie sie den selbständigen Moralarbeiten seit Melanchthon meistens eignete; wahrt auch nicht genug den reformatorischen Gewinn gegenüber vorreformatorischen und römischen Irrthümern; so daß man, wenn man von der herkömmlichen Hochstellung dieser Schrift zu ihrer Lesung selbst herantritt, sich einigermaßen enttäuscht findet und den Eindruck gewinnt, daß die Arbeit viel mehr gelobt als gekannt ist. Dennoch verdient sie mit Betonung genannt zu werden, da sie auf weitere Kreise

1) Daran schließt sich dann eine digressio qua excutitur nova ars, quam nuper commentus est Bartoldus Nihusius (der früher mit Calixt befreundete, kurz vorher päpstl. Konvertit gewordene Neuhaus) ad omnes Germaniae academias Romano pontifici deditas et subditas inprimis Coloniensem p. 123—482 — also viel größer als der Entwurf der Moral selbst — eine Rechtfertigung des evang. Glaubens gegen die röm. Vorwürfe. Am Schluß verspricht Calixt: Epitome theologiae moralis propediem continuabitur. Aber er ist nicht dazu gekommen.

den Anstoß zu selbständiger Behandlung der theologischen Moral gegeben und das Interesse daran erweckt hat.

2. Nachdem Calixt 1. den Zweck der Moraltheologie als den praktischen der Heiligung bestimmt[1], jene somit in die Ausführung des dogmatischen Locus der Heiligung gesetzt hat, bezeichnet er demnach 2. als Subjekt dieser Disziplin den Wiedergeborenen — den homo fidelis et conversus[2], nicht den infidelis oder convertendus. Damit ist der enge Zusammenhang mit der Dogmatik gewahrt und die Grenzlinie gegenüber der philosophischen Moral, die es mit dem natürlichen Menschen zu thun hat, gezogen. Dieß ist prinzipiell ein Gewinn der Begriffsbestimmung und steht auf der Bahn der reformatorischen reinlichen Sonderung, wenn dann auch die Ausführung dem nicht so entspricht, wie man darnach erwarten sollte.

3. Da im Wiedergeborenen noch der Kampf zwischen Geist und Fleisch ist, so wird dadurch Calixt in die psychologischen Fragen, gemäß der alten Psychologie[3] geführt. Es werden die seelischen Vorgänge der affectus und passiones besprochen und die Mäßigung der passiones und Regierung des affectus für den Theologen so gut wie für den Philosophen als Aufgabe bestimmt[4]; denn in diesem Leben wird der Christ nie vom Fleisch ganz frei, wie in einer Reihe altkirchlicher Stellen nachgewiesen wird. Neben diese innere Aufgabe tritt die äußere, wie sie durch den irdischen Stand und Beruf (status, in quo vivit quisque) aufgegeben ist. Wenn Calixt diesen status doppelt bestimmt, theils als ecclesiasticus, theils als secularis oder laicus[5], so erinnert diese Gegenüberstellung allerdings mehr an römische (z. B. thomistische) Muster, als an den Fortschritt der reformatorischen Erkenntniß, wie sie in der Lehre von den drei Ständen und in der Gleichstellung des kirchlichen mit den andern niedergelegt ist.

4. Der dritte Abschnitt De principiis actionum hominis renati[6] betont vor allem den heil. Geist als das principium primarium, welches im Gläubigen die habitus supernaturales des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sowie der übrigen, eigentlich theologischen Tugenden wirkt[7]; welchem ersten Prinzip sich dann die natürlichen Kräfte: intellectus, voluntas, appetitus unterordnen. Unwillkürlich wird uns hier schon die römisch-scholastische Ter-

1) p. 3 finis theol moralis: ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret etc., also conservatio fidei salvificae et status gratiae in quantum a studio pietatis et sanctimonia vitae pendent.

2) p. 4 oder wie es z. B. p. 13 heißt, der homo renatus.

3) p. 6 sqq.

4) In hisce cum passionibus moderandis tum affectibus gubernandis potissimum occupatur non modo philosophus sed theologus etiam moralis p. 7 — ganz nach dem Vorgang des aristotelischen μέτρον und μετριοπαθεῖν.

5) p. 11. 6) p. 13—45.

7) Die actus supernaturales gehen hervor a Dei gratia et Sp. scto in fidelibus habitante tanquam principio primario; dieser wirkt im Christen habitus supernaturales non modo fidei sed etiam spei et caritatis aliarumque forte plurium virtutum proprie theologicarum p. 14. Actuum itaque supernaturalium in homine renato, tum etiam naturalium, quatenus ad finem supernaturalem referuntur principium est habitans in renatis Sp. scts et quae ab eo proficiscitur gratia sive habitualis sive actualis p. 17.

minologie auffallen. Wir werden ganz an Thomas Aquinas' Sprachgebrauch erinnert, bis auf das Einzelne in der Ordnung von fides spes et caritas und ihre Bezeichnung als theologische Tugenden hinaus. Dahinter konnte sich nur allzu leicht zugleich die Verkennung des Prinzipats des Glaubens verbergen.

Auch bei der Besprechung der drei Seelenvermögen (der vires naturales) wiederholt sich bei der Lehre vom Gewissen, das zum Intellekt gerechnet wird, die bekannte scholastische Unterscheidung von συντήρησις und συνείδησις. Zu jenem gehören die allgemeinen praktischen Prinzipien, die wir in uns tragen, und die daraus abgeleiteten Folgerungen, während im Gewissen sich dann, wie in der minor des Syllogismus, die Unterordnung der einzelnen Fälle unter die maior der Synteresis vollzieht, woraus sich dann die einzelnen möglichen Abirrungen und überhaupt Beschaffenheiten des Gewissens erklären. Bei dieser Gelegenheit kommt Calixt auch der bedenklichen Theorie des Probabilismus mehr als nahe.[1] Wir lesen hier von sententia probabilis, probabilior, minus probabilis und von der Berechtigung, auch der letzteren zu folgen, wenn sie nicht unbegründet ist. Das ist eine Betrachtungs- und Behandlungsweise, in der wir nicht den hellen und sicheren Ton evangelischer Beurtheilung sittlicher Fragen, sondern die römische Weise autoritätsmäßiger Erwägung und Entscheidung finden, wenn auch nicht die jesuitische Neigung zu bedenklichen Zugeständnissen.

In der Lehre vom Willen[2] aber wiederholen sich die aristotelischen Bestimmungen vom Freiwilligen und Unfreiwilligen und die herkömmlichen Unterscheidungen des voluntarium in die actus eliciti, d. h. die innern freien, durch Ueberlegung veranlaßten Willensentschließungen, und die actus imperati, die sich auf den Vollzug des Willens vermittelst der locomotiva u. s. w. beziehen.[3] Die sittliche Güte der Handlung bestimmt sich nach der Intention, dem Objekt, den Umständen u. s. w. (quis, quid, ubi etc.).[4] Je nach dem Zweck (finis) werden die an sich indifferenten Handlungen gut oder bös.[5]

5. Der 4. Abschnitt handelt von den Gesetzen (de legibus).[6] Hier begegnet uns die bekannte Anschauung von der naturalis lex, d. i. dem innern Antheil am ewigen Gesetze, wie es dem Menschen von Haus aus eignet[7], wovon freilich, wie das Heidenthum in seinem Götzendienst, Menschenopfer[8] u. s. w. zeigt, nur noch wenig vorhanden ist. Daraus ergibt sich ihm die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung der lex naturalis — im Moralgesetz des Dekalogs[9],

---

1) Vgl. Stäudlin, Gesch d. Lehre v. Gewissen S. 83. Henke, Calixt 1, 520. Probabilis sententia est, quae ratione licet non penitus certa, attamen haud contemnenda, vel auctoritate virorum gravium et rei de qua agitur peritorum nititur. Improbabilis e contra, quae utraque destituitur etc. Rationes ponderare proprie est hominis docti; auctoritatibus moveri illiterati — Porro si duae vel plures sint opiniones aeque probabiles — liberum erit, quam velis eligere. Si una sit altera probabilior, non necessario eligenda probabilior, sed potes etiam eligere minus probabilem, dummodo ratione alicuius momenti vel auctoritate gravi non careat. Qui enim ad eum modum operatur, secundum rationem operatur, et propterea recte p. 27.

2) p. 36 sqq. 3) p. 39. 4) p. 40. 5) p. 42. 6) p. 45 sqq.

7) Radius et participatio et quasi impressio quaedam aeternae legis p. 47.

8) Bei diesem verweilt Calixt besonders lange mit seinen geschichtlichen Nachweisungen.

9) Mit Ausnahme des 3. Gebotes, welches Zeremonialgebot ist p. 62.

welcher die Konklusionen der obersten Prinzipien enthält. Wenn nun aber Calixt von der Ohnmacht des Gesetzes zur Nothwendigkeit der Erlösung, somit zur neutest. Offenbarung übergehend, auch diese unter den Titel des Gesetzes stellt und darunter sowohl den Glauben wie das Thun des Christen befaßt[1], so werden wir dieß als eine Rückkehr nicht bloß zur Ausdrucksweise, sondern auch zur Betrachtungsweise der vorreformatorischen Zeit bezeichnen müssen, worin wir wenig von reformatorischer und evangelischer Art zu erkennen vermögen. Denn dreifach ist nach Calixt das neutest. Gesetz, sofern es vom Glauben, von den Sakramenten und von der Sittlichkeit handelt. Die ersten beiden sind positives, das dritte ist natürliches Gesetz. So kommt der Glaube unter den Gesichtspunkt der positiven Vorschrift zu stehen, und zwar in seiner explizirten Form der Glaubensregel, an deren Annahme die Vergebung der Sünden und das ewige Leben geknüpft ist. Die Moral aber bildet so sehr ein selbständiges drittes Stück des Christenthums neben Glaube und Sakramenten, daß trotz des Subjekts des Wiedergeborenen, welchen Calixt für die theologische Ethik fordert, der Zusammenhang mit dem Glauben und der Glaubensrechtfertigung ganz gelöst erscheint. Mit allem dem bewegen wir uns so sehr auf den Bahnen der römischen Denkweise, daß wir einen Grundmangel in der theologischen Gesammtanschauung werden voraussetzen müssen und auch den Kampf, der besonders von Wittenberg aus gegen Calixt geführt wurde, werden verstehen können, so sehr wir auch seine Weise verurtheilen mögen, und den engen Zusammenhang, in den man dort das Dogma als solches zur Seligkeit setzte, als einen bedenklichen Irrthum bezeichnen werden.

Auf die Erörterung des positiven menschlichen Gesetzes, welche Calixt auf die des positiven göttlichen folgen läßt[2], und mit welcher er so ziemlich ein ganzes Viertel seiner ethischen Abhandlung ausfüllt, wird nicht nöthig sein einzugehen. Denn er verliert sich hier in eine Menge von juristischen Fragen über Promulgation u. s. w. des Rechts, zuletzt[3] in die Geschichte des justinianischen römischen Rechts, von welcher er eine Art von Abriß gibt; so daß uns auch dieser Abschnitt an die Weise der Einmischung des Juristischen

1) Die betr. Stelle, p. 74, ist zu charakteristisch, als daß sie nicht ausführlicher mitgetheilt zu werden verdiente: Legum divinarum, quibus ecclesia N. T. et christiani reguntur et obligantur, aliae credenda praescribunt, aliae agenda, quae rursus vel positivi juris sunt vel naturalis. Sive concernunt vel fidem vel sacramenta vel mores. Quae tria totum christianismum comprehendunt. Lex quae fidem exigit praecipua est et anima, ut ita dicam, pacti quod Deo cum hominibus de ipsis beandis intercedit. Exigit autem fidem non implicitam, ut vocant, vel confusam, qualis in vetere pacto sufficiens erat, sed explicitam et distinctam, nempe jubet credere in Jesum Chr., patris omnipotentis, creatoris etc. (folgt nun im Wesentlichen das Glaubensbekenntniß oder die Glaubensregel). Huic primariae et fundamentali legi addita est secundaria pure et simpliciter positiva de sacramentis, quae — vicem ceremonialis vel ecclesiasticae subit. Politicam novo testamento nullam servator adjunxit, quandoquidem non venerat instituere regnum aliquod terrenum etc. Quae de moribus sunt, ad naturalem (legem) pertinent (von dem vorher erinnert ist, daß es unverändert bleiben muß); quae vero de fide et sacramentis, ad positivam, quamquam quae de sacramentis modo quodam, qui e superioribus intelligi potest, magis positivae sunt quam quae de fide.

2) p. 75 sqq. 3) p. 99 sqq.

in das Ethische erinnert, wie sie in den Ethiken der römischen Kirche heimisch ist. Mit diesen juristischen Erörterungen bricht Calixt ab, um die ausführliche „Digression" gegen Neuhaus folgen zu lassen. Zur versprochenen Fortsetzung ist er, wie erwähnt, nicht gekommen.

6. Das Mitgetheilte wird zur Genüge erkennen lassen, daß es nicht der Inhalt der Schrift Calixt's ist, welcher ihr die Bedeutung verlieh, die sie wenigstens im herrschenden Urtheil gewonnen hat. Vielmehr lenkt dieser bedenklich von der evangelischen Bahn ab. Aber das war schon in dem bekannten Grundsatz Calixt's von der gemeinsamen Basis der Konfessionen in den Lehrbestimmungen der ersten fünf Jahrhunderte enthalten. Man wird dem irenischen Manne die Friedenssehnsucht nachfühlen können, wenn wir der schweren Leiden gedenken, welche unser Volk und Vaterland in Folge der kirchlichen Trennung heimsuchten, und der sittlichen Verwilderung, welche sich im Gefolge davon einstellte. Aber es war doch eine bedenkliche Irrung des Historikers, nicht zu erkennen, wie die spätere Entwicklung des römischen Systems in jenen früheren Jahrhunderten schon so gut wie völlig angelegt sei. So verführte ihn dieß, Lehrelemente von jener Zeit her in die Darstellung der evangelischen Lehre herüberzunehmen, welche diese zersetzen mußten, ohne daß ihm das zum Bewußtsein kam. Darin waren seine Gegner ihm sowohl in dogmatischer Erkenntniß entschieden überlegen, als sie auch, so sehr sie Calixt in geschichtlicher Kenntniß zumeist nachstanden, richtigeres geschichtliches Urtheil zeigten. Sie haben die richtige Bahn der reformatorischen Erkenntniß ihm gegenüber gesichert. Der Vorwurf des Synkretismus war nicht ungerechtfertigt. Die Empfindung der Gefahr, welche von da aus drohte, hat den Kampf so bitter und die Gemüther der Gegner auch auf andern Punkten mißtrauisch gemacht. So ist der Leipziger, Heinr. Höpfner (1582—1642), der sonst als ein gemäßigter Theologe geschildert wird und erscheint, aus Anlaß der Abhandlung Calixt's gegen den Konvertiten Neuhaus und der Zugeständnisse, die er in derselben gemacht zu haben schien, 1641 in Streit mit ihm über die Nothwendigkeit der guten Werke gekommen. Calixt suchte seine Meinung deutlich zu machen in der neuen Ausgabe seiner historia Josephi[1], in die er einen längeren Exkurs über das Verhältniß der guten Werke zur Rechfertigung einschob.[2] Es ist die Erneuerung früherer melanchthonischer und majoristischer Sätze: die guten Werke sind zwar nicht

1) Seine von einem Zuhörer nachgeschriebenen Vorlesungen über den Schluß der Genesis, zuerst herausg. 1634.
2) Vgl. Henke, a. a. O. II, 1 S. 151 f.

meritum oder vera causa, aber doch causa sine qua non oder conditio des Heils. Man kann verstehen, wie Calixt gegenüber der sittlichen Verwilderung insonderheit der akademischen und nicht zum geringsten auch der theologischen Jugend, und bei dem Mißbrauch, dem die Rechtfertigungslehre allerdings ausgesetzt war, solche Erinnerungen für nöthig erachten mochte. Aber diese Formulirung erneuerte doch die ganze alte Unklarheit Major's, welche durch den 4. Artikel der Konkordienformel in so vortrefflicher Weise zurechtgestellt worden war. Man wird es den korrekten Lutheranern daher nicht verdenken können, wenn sie diesen Gewinn nicht wieder verloren gehen lassen wollten. Die Erneuerung der Frage durch eine Disputation des Helmstädter Hornejus[1] führte zu Admonitionen und Zensuren von den verschiedensten Seiten her. Immerhin gab Calixt's Vorgang doch der Behandlung der ethischen Fragen einen verstärkten Anstoß, der sich in reichlicherer Behandlung derselben offenbarte.

§ 22. Die lutherischen Ethiker nach Calixt.
1. Dürr und Andere.

Dem Vorgang Calixt's schlossen sich nicht nur aus seiner Schule, sondern auch aus dem Kreise der strengeren Orthodoxie nicht wenige Bearbeiter der Ethik an, welche alle zur Voraussetzung der theologischen Moral die Unterscheidung der doppelten Offenbarung in Natur oder Gewissen und in der h. Schrift machten und diesen Unterschied in ihrer Darstellung nachzuweisen suchten. Damit bereitete sich zugleich die folgende Entwicklung in der Ausbildung des Naturrechts vor.

1. Was Calixt in seinem Versuch unvollendet gelassen, das bildete Joh. Konr. Dürr in Altdorf in Calixt's Geist zu einem vollständigen System der theologischen Ethik aus, zuerst als Enchiridion theol. mor. 1662, später erweitert zum Compendium theol. mor. in quo virtutes et officia hominis christiani tum in genere tum in certis vitae statibus considerati explicantur et variae quaestiones practicae deciduntur 1675 (vermehrt herausg. 1698 von Joh. Mich. Lang mit geschichtlicher Einleitung De origine et progressu theol. mor. systematicae), dessen Titel schon zeigt, daß wir es hier mit einer vollständigen Arbeit, im Grunde

1) Diss. de summa fidei, non qualis libet sed quae per caritatem operatur, necessitate ad salutem. Helmst. 1646. Vgl. Henke II, 2 S. 117 ff.

der ersten systematischen theologischen Ethik in der lutherischen Kirche zu thun haben, während die philosophische Moral Dürr's im Grunde nur eine Erläuterung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ist.[1]

Wir geben im Folgenden einen Abriß der Dürr'schen theol. Moral. Sie zeigt den geübten Lehrer, der seines Stoffs durch vielfache Behandlung mächtig geworden ist und ihn in klarem logischen Fortschritt darzustellen weiß. Dürr theilt die Moral in einen allgemeinen und einen speziellen Theil. Der allgemeine handelt nach Calixt's Vorgang und herrschender Methode vom Zweck, Subjekt und den Mitteln. Der Zweck ist als innerer die Heiligung mit ihren heilsamen Folgen, als äußerer das ewige Heil, wie Dürr ziemlich mißverständlich, wenn auch mit Berufung auf Chemnitz[2], sich ausdrückt. Das Subjekt ist nach Calixt's Bestimmung der Wiedergeborene mit seinem Kampf zwischen Geist und Fleisch, in Bezug vor allem auf seinen vernünftigen Willen und die untergeordneten Seelenkräfte, also zur fortgesetzten Erneuerung. Hiebei tritt das Melanchthonische Interesse, den freien persönlichen Charakter des innern Vorgangs der Erneuerung und Heiligung zu wahren, deutlich zu Tage.[3] Gegenüber diesen nur kurz behandelten Erörterungen bilden die Mittel, nämlich die christlichen Tugenden, den Haupttheil und fast das Ganze dieses „allgemeinen Theils" der Moral.

Ihre Prinzipien sind die Gnade und die Gnadenmittel, durch welche die eigenen Erkenntniß- und Willenskräfte befähigt werden, ihre Form ist Gottes Wille, wie er im Gesetz offenbar geworden ist, sodann das Urtheil des Gewissens, dessen Erörterung — vorangehendes (συντήρησις), nachfolgendes &c. — kurz abgemacht, weil von der philosophischen Moral her vorausgesetzt wird.[4] Die Erörterung der „Materie", d. i. des Objekts, der innern — die Affekte — und der äußern, führt zur Behandlung der Tugenden selbst. Ihre Erörterung schließt sich an den Dekalog an, der zur Tugendlehre[5] christianisirt wird, während dann in der speziellen Ethik die Pflichtenlehre[6] nach den bekannten drei Ständen behandelt wird. So schließen sich die beiden herkömmlichen Formen der Ethik als Tugend- und Pflichtenlehre, freilich in ziemlich äußerlicher Weise, zu einem Ganzen zusammen.

Wir sind gewohnt, von Pflichten gegen Gott, den Nächsten, uns selbst zu sprechen: die Behandlung der Tugendlehre nach dem Dekalog veranlaßt dieses Schema hierauf zu übertragen, und so denn zuerst von den Tugenden gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst zu sprechen, wobei freilich schließlich der Dekalog völlig im Stich läßt. Trotz des Subjekts des Wiedergeborenen nimmt die Lehre von den Tugenden gegen Gott ihren Ausgang nicht etwa von dem Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Christen, sondern von der allgemeinsten philosophischen Definition Gottes als des höchsten und vollkommensten Wesens — die nur dann einlenkt zur trinitarischen Offenbarung Gottes — und der psychologischen Eintheilung des Menschen nach Erkennen, Wollen und Handeln. So ergibt sich denn der innere Kultus in

1) Institutiones ethicae in tres partes secundum normam ordinis analytici digestae etc. Altd. 1665.

2) p. 11. 3) Vgl. p. 25 sqq. 4) p. 35 sqq. 5) p. 45—244. 6) p. 245—413.

Furcht, Glaube, Liebe, Demuth, Geduld, wie der äußere in Anrufung u. s. w. Gottes. Man kann nicht sagen, daß die Besprechung jener Tugenden irgendwie in die Tiefe gehe, während die Besprechung des äußern Kultus sich rasch zu den Fragen des äußern Verhaltens wendet[1], wobei es an einzelnen Erörterungen nicht fehlt. Z. B. über das Gebet oder wenigstens das Votum für die Verstorbenen, für welches Dürr maßvoll eintritt[2], oder über die verschiedenen Formen der Zukunftserforschung und was damit zusammenhängt, wie Zaubereien u. dgl.[3], oder über Eid und Gelübde[4], wobei Dürr in Bezug auf erzwungene — nicht unsittliche — Eide entscheidet, daß solche, auch wenn sie persönliche Nachtheile zur Folge haben, zu halten seien.[5] Wie der Eid, so hat auch das freie und spezielle Gelübde seine Rechtfertigung darin, daß es Gott zu Ehren geschieht[6] und dem Nächsten zu Liebe; weshalb es denn auch — wie die lutherischen Kasuisten und antirömischen Polemiker entscheiden — bedingt, also nicht unwiderruflich ist.[7] Die Frage des öffentlichen Gottesdienstes führt zu einer Reihe von Erörterungen auch äußrer Art, über die Feier des Sonntags und die zeitliche Ordnung der religiösen Feier u. dgl., wobei sowohl das Anordnungsrecht der christlichen Obrigkeit festgehalten[8], als auch das Strafrecht des kirchlichen Amts bei Sünden der Entweihung des Sonntags anerkannt wird[9] — in welcher Verbindung der beiden Gewalten der eigenthümliche lutherische Typus zu erkennen ist.

Die Tugenden und „Handlungen“ — wie Dürr hinzufügt — gegen den Nächsten[10] fassen sich selbstverständlich zusammen in der Liebe, mit welcher sowohl der Habitus oder die Tugend wie die Handlung gemeint ist. Sich selbst soll der Christ mehr lieben als den Nächsten, wenn es sich um das Seelenheil, also um die mit Gott einigende Liebe handelt; den Nächsten mehr als sich selbst, wenn es sich um das Seelenheil des Andern gegenüber dem eigenen zeitlichen Leben und seinen Gütern handelt; ebenso wenn es sich um das öffentliche Wohl oder Vertreter desselben gegenüber der eigenen Person, dagegen nicht, wenn es sich um eine Privatperson handelt; endlich die Ordnung der Liebe gegen die Nächsten bemißt sich je nach der näheren oder entfernteren Stellung derselben zu uns, dieses Maß selbst aber bestimmt sich von Gott aus, so daß die Glaubensgenossen den andern vorangehn, unter diesen aber auch die Feinde nicht ausgeschlossen sind, wohl aber der Haß als das Gegentheil der Liebe.[11] Zu dieser Liebe des Nächsten gehört auch die Zurechtweisung[12], das gute Beispiel und die Meidung des Aergernisses[13], die Bewahrung der kirchlichen Eintracht gegenüber dem Schisma[14] — eine Erörterung, welche ihre Stelle richtiger beim Abschnitt über das kirchliche Verhalten finden würde, und somit zeigt, daß das Verhalten zum Nächsten überhaupt richtiger nach den verschiedenen Gemeinschaftskreisen, denen der Einzelne angehört, zu ordnen ist. Um das Schisma als Verletzung der Liebe nachzuweisen, geht Dürr auf Augustin und bis auf Cyprian, Irenäus und Ignatius zurück, wie denn dieses Zurückgehen auf Zeugen der alten Kirche diesem Schüler Calixt's geläufig ist. Er benutzt

1) Z. B. die ritus orandi veterum p. 68 sq.
2) p. 70 sqq. 3) p. 80 sqq. 4) p. 91 sqq. 5) p. 97 sq.
6) p. 104. 7) p. 113 sqq. 8) p. 140. 9) p. 141.
10) p. 146 sqq. 11) p. 148 sqq. 12) p. 152 sqq. 13) p. 155 sqq.
14) p. 159 sqq.

diese Gelegenheit, um für eine gewisse Weitschaft in der kirchlichen Zugehörigkeit einzutreten; denn auch Papias, Irenäus, Tertullian, Laktanz, Viktorin und viele andere, welche wider die richtige Ansicht der Schrift und der Kirche ein tausendjähriges Friedens- und Seligkeitsreich Christi und der Heiligen auf Erden nach der Auferstehung der Todten annehmen, sind — selbst von Hieronymus — nicht um deßwillen für unwerth der kirchlichen Gemeinschaft erachtet worden u. ähnl.[1] Das führt zu der Ausführung, daß wir einander tragen[2], für einander beten sollen[3] u. s. w. Die Tugend der Sanftmuth[4] bildet den, etwas wunderlichen, Uebergang zur Erörterung des Mords und des Duells, von welchem nachgewiesen wird, daß es im Widerspruch mit dem Naturrecht, dem Völkerrecht und dem göttlichen Recht stehe.[5] Wenn als einzelne Gattung des Mordes zum Schluß auch die Fruchtabtreibung[6] hier, statt beim Gebiet der Ehe, oder weiterhin die Frage der Hinrichtung oder des Kriegs[7], statt bei dem Gebiet des staatlichen Lebens, behandelt wird, so zeigt das wieder die Unbequemlichkeit dieser Methode, welche nach dem Schema formaler Gesichtspunkte arbeitet, statt die sachlichen Lebensgebiete zu Grunde zu legen. Denn später bei den staatlichen Pflichten muß der Verf. doch auf die Frage nach dem Recht der Kriegsführung zurückkommen.[8] Ebenso wiederholt sich das Thema vom ehelichen Verhalten und seinen Tugenden[9] später bei den entsprechenden Pflichten. Und so wird auch weiterhin unter dem Titel der Tugenden besprochen, was zum thatsächlichen Verhalten gehört und demgemäß an seinem Orte zu behandeln war: wie die Tugenden, d. h. das Verhalten in Bezug auf den guten Ruf des Nächsten[10], oder in Bezug auf die Glücksgüter[11], wobei u. a. die Frage des Zinsnehmens mit Berufung auf Chemnitz und Gerhard und die luth. Kasuisten in besonnener evangelischer Weise erörtert wird.[12] Daran schließen sich in loser Weise die christlichen Tugenden des Verkehrs, wie Humanität u. s. w.[13], wobei der Verf. von der Tugend des christlichen Ernstes (gravitas) Anlaß nimmt, auf das Schauspiel zu sprechen zu kommen[14], das er an sich, abgesehen vom üblen Mißbrauch, nicht zu tadeln weiß. Eine etwas bunte Aufzählung von Tugenden des Christen in Bezug auf sich selbst (Mäßigung, Gastmähler, Bewahrung des guten Rufs u. s. w.) macht den Schluß dieses Theils. Man sieht, wie wenig geeignet die dekalogische Anordnung sich erweist, eine systematische Behandlung der Ethik zu ermöglichen.

Geeigneter hiefür würde das Schema der bekannten „drei hierarchischen Stände" sein, nach welchen die Pflichtenlehre oder die spezielle Ethik behandelt wird.[15] Freilich müßte diesen, wozu Luther — vergeblich — Anweisung gegeben hatte, als vierter Stand der der gemeinen Liebe der Christen, d. i. der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, hinzugefügt werden. Dürr ordnet — wie es auch Luther vorwiegend übte — die kirchliche Gemeinschaft als die wichtigste den andern beiden Ständen, dem staatlichen und häuslichen vor. Bei dem ersten aber verfällt er in den herkömmlichen Fehler, eine Menge Stoffs hier abzuhandeln, welcher dem Kirchenrecht und der praktischen

1) p. 165. 2) p. 167 sqq. 3) p. 179 sqq. 4) p. 181 sqq.
5) p. 186 sqq. 6) p. 191. 7) p. 195. 197. 8) p 351.
9) p. 206 sqq. 10) p. 212. 11) p. 216. 12) p. 222 sqq.
13) p. 237. 14) p. 244. 15) p. 255 sqq.

oder Pastoraltheologie zuzuweisen war. Wenn er die Pflichten der Lehrer und Schüler, der akademischen Professoren und Zuhörer hinzufügt[1], so haben wir darin wohl Melanchthonische Fortwirkung zu sehen. Aber die Hauptsache, von der hier zu reden war, das kirchliche Verhalten der Christen überhaupt und der Kirchen gegen einander, suchen wir vergebens. Der Melanchthonischen Tradition in der lutherischen Kirche entspricht es auch, daß Dürr unter den Pflichten der christlichen Obrigkeit die Fürsorge für Religion und Kirche an die Spitze stellt[2], wobei er aber nicht unterläßt, für alle Lehranordnungen das Votum des kirchlichen Lehramts zu fordern.[3] In der Frage, ob in einem und demselben Gemeinwesen verschiedene Religionen geduldet werden sollen, entscheidet sich Dürr für Duldung, wenn die Irrenden in guter Meinung irren und nicht aufrührerisch sind.[4] Und diese Duldung gesteht Dürr auch den Juden zu, so hart auch sein Urtheil über sie lautet.[5] Das Recht der obrigkeitlichen Strafgewalt und Kriegsführung und die Pflicht des Unterthanengehorsams wird in herkömmlicher Weise begründet[6], ohne daß auf die weiteren Aufgaben und Fragen, an die wir zu denken gewohnt sind, eingegangen wird.

Bei dem letzten Abschnitt über den häuslichen Stand[7] brauchen wir nicht zu verweilen, da uns hier nur Bekanntes begegnet. Doch verdient die Ausführung der Pflichten und Tugenden der einzelnen Glieder des Hauses und der verschiedenen Lebensalter und Lebensstellungen, der Knaben, Jünglinge, Männer, Frauen, Jungfrauen und Wittwen[8], sowie der Edelleute, Reichen, Armen, Kaufleute, Handwerker, Bauern[9] hervorgehoben zu werden, sowohl wegen des Bestrebens, die ganze Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse zu umspannen und ethisch zu regeln — nur eben freilich in ziemlich äußerlicher Ordnung der Gegenstände —, als auch wegen der Fülle von Zitaten, welche Dürr beibringt, wie denn sein Werk überhaupt eine seltene Kenntniß der Literatur aus allen Jahrhunderten aufweist, und so die spezielle theologische Disziplin, nach dem Vorgang Melanchthon's, in den Zusammenhang des allgemeinen Geisteslebens setzt.

2. Viele andere reihten sich an Dürr an. So in Helmstädt der in der Literatur wohlbewanderte Gebh. Theod. Meier, † 1693, in seiner Introductio in universum theol. mor. stud. 1661, welches außer der Literatur auch die methodologischen Vorfragen der theologischen Ethik eingehend erörtert, wozu dann noch Disputationes theol. zu den beiden ersten Theilen der Moral 1679 kamen, und Heinr. Rixner, † 1692, in zwei BB. Instructionum theol. mor. 1690, allerdings nicht ohne aristotelischen Einfluß. Aber auch außerhalb der Schule Helmstädts in den strenger orthodoxen Kreisen fand die theologische Moral reichliche Pflege.

Der Tübinger Professor und Kanzler Joh. Ad. Osiander, † 1697, veröffentlichte eine Theol. mor. 1678[10], deren allgemeiner

1) p. 296—313. 2) p. 320. 3) p. 325. 4) p. 334. 5) p. 335. 6) p. 345 sqq. 7) p. 355 sqq. 8) p. 392 sqq. 9) p. 406 sqq.
10) In 4to in drei Abtheilungen von je 414, 432, 162 Seiten.

Theil von den allgemeinen sittlichen Begriffen, vom Gewissen, Gesetz, Sünde und Tugend handelt, der spezielle Theil aber eine sehr ausführliche Auslegung des Dekalogs gibt. So umfaßt z. B. die Erklärung des 1. Gebots S. 42—355! Die Ordnung ist sehr wenig genetisch und wenig übersichtlich; aber die gelehrte Polemik berücksichtigt besonders die römischen Irrthümer in der Moral der Scholastik, besonders des Thomas Aquinas u. s. w. mit erstaunlicher Kenntniß der römischen und auch sonstigen Literatur. Es ist zwar eine wenig anmuthige und anmuthende Behandlung, die sich hier in scholastisches Latein kleidet, aber eine Fülle von Kenntnissen und Erkenntnissen ist hier niedergelegt. Es verlohnte sich wohl, daß dieses schwerfällige Opus von Jemandem durchgearbeitet und der Kern herausgeholt würde.

Ich begnüge mich, nur Einzelnes herauszuheben. In der Frage des Gewissens[1] wird dieses nach herkömmlicher Weise noch unterschieden von der συντήρησις, quia haec in genere dictat bonum prosequendum, malum fugiendum, neque ullam admittit ignorantiam, errorem, dubium etc. — welche also das formale sittliche Bewußtsein bezeichnet; obgleich Osiander bereits von einem verschiedenen Sprachgebrauch in Betreff des Gewissens weiß. Streng orthodox und streitbar, wie er war, tritt er mit aller Entschiedenheit für den spezifischen Unterschied der christlichen Moral von der natürlichen ein, auch gegen Danäus, Keckermann u. s. w., als ob die übrige Moral von der christlichen sich nur dem Grade nach (gradibus perfectionis) unterscheide, nicht anders, als wie das Morgenlicht vom Mittagslicht, da es sich hier doch um ein aliud principium, nempe sp. s., um eine alia forma, nämlich congruentia cum sanctitate divina, um einen alius finis, nämlich Dei gloria handle. Hier, sehen wir, wird das in der melanchthonischen Schule und weiter herab in die Ethik mit Unrecht hereingekommene aristotelische Element entschieden ausgefegt; wenngleich andererseits die natürliche Gotteserkenntniß von Osiander nachdrücklich vertreten wird. Es ist die reformatorische Stellung — Luther's — zur Frage der Selbständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie, welche von diesem strengen Lutheraner besser gewahrt wird, als von der melanchthonischen Schule. In der Auslegung des 1. Gebots im 2. Theil polemisirt er gegen Cartesius — und seine Schule[2] —, welcher den Zweifel fordere; denn das sei die Sünde der Undankbarkeit, welche Paulus Röm. 1 strafe, da ja Gottes Existenz manifest sei; daran zweifeln heiße sensum divinitatis excutere. Bei der Erklärung dieses Gebots nimmt er das ganze Heidenthum und den ganzen römischen Aberglauben durch. Diese Bemerkungen mögen genügen zur Charakteristik dieses Werkes.

3. Vom bekannten Straßburger Dannhauer, † 1616, haben wir ein collegium decalogicum; vom Rostocker Dorscheus, † 1659, eine unvollendet gebliebene theol. mor., herausg. von Joh. Frdr. Mayer, 1685, wie derselbe auch des früheren Wittenbergers Strauch kurzes

1) I (pars generalis), 15, 44. 2) II, 1, 10.

Kompendium, theol. mor., 1705 herausgab, welches Buddeus in seiner theologischen Literaturgeschichte sehr lobt[1]; von Heinr. Rixner eine Instructio theol. mor., 2 BB.; von Gerh. Meier Disputt. theol. über die theol. mor. u. s. w. — Andere stellten Tabellen zusammen, wie der Leipziger Joh. Olearius 72 Tab. in Fol. 1688 zur Unterstützung seiner Vorlesungen.[2] Es entsprach das der schematisirenden Neigung und Weise der damaligen wissenschaftlichen Methode. Vom Begriff, Zweck und Subjekt wird zu den Mitteln, d. i. den Tugenden übergegangen, gegen Gott, den Nächsten, uns selbst und zu den drei Berufsständen — das Ganze ein trockener Schematismus, aber doch ein Zeichen des fleißigen Betriebs dieses Gegenstands, auch von Buddeus gelobt[3] und von Bechmann mit Anmerkungen versehen. Ebenso ist Bartold Botsack's (Hoffniensis) 1703 erschienene Medulla theol. mor. seu tractatus theologicus de irreprehensibilitate inprimis fidelium (nämlich auf Grund der zugerechneten Gerechtigkeit, deren Verhältniß zur Lebensgerechtigkeit erörtert wird) von Buddeus wiederholt gelobt. Noch nachdrücklicher hebt Buddeus Schomer's in Rostock Specimen theologiae moralis etc. 1690[4], als zu den elegantiora compendia gehörig, oft mit Zustimmung hervor. Schomer verband mit der Theologie philosophischen Geist, wie wir bei ihm bereits Polemik gegen Spinoza und dessen Leugnung der Willensfreiheit finden.[5]

4. Noch mehr Anerkennung erwarb sich die Arbeit des Jenenser Baier.[6] Zwar kommt das nach seinem Tode 1698 herausgegebene Kompendium der Moral[7] seinem bekannten und vielgebrauchten dogmatischen Kompendium nicht gleich. Aber immerhin ist es eine sehr beachtenswerthe Arbeit, wenn auch ihre Disposition kaum als gelungen wird bezeichnet werden können[8], da der 3. Theil und in diesem wieder die

1) Isagoge hist. theol. ad theologiam universam etc. Lps. 1727 p. 656.

2) Mit dem Motto aus Justin's Cohort. ad gentes: οὐκ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας πράγματα.

3) Institt. theol. mor. 1727 p. 14.

4) Nach s. Tode als Theol. mor. sibi constans vermehrt herausg. 1706.

5) Vgl. Buddeus' Institut. etc. p. 89.

6) Er hatte in der Moral Dürr zum Lehrer und schloß sich mehrfach an ihn an.

7) Der vollständige und bezeichnende Titel lautet: Jo. Guil. Baieri theologi quondam de ecclesia meritissimi Compendium theologiae moralis officia hominis christiani tam generalia quam quoad singulos ordines in ecclesia et republica specialia exhibens et ex genuinis principiis deducens primum ab ipso authore edi coeptum nunc post obitum eius e dictatis mstis suppletum et multorum votis publicae luci datum. Jenae 1698.

8) Die Disposition ist wesentlich folgende. Nach den Prolegg. de natura et constitutione theol. mor. p. 1—28. I. De fine theol. mor. p. 29—63. II. De

Pflichtenlehre fast den ganzen Raum ausfüllt. Die praktische Tendenz, die sich hierin ausspricht, ist auch darin zu erkennen, daß Baier im Sinne hatte, eine zweite Hälfte über die Gewissensfälle hinzuzufügen, und nur durch seinen Tod daran verhindert wurde.

1. Der einleitende Abschnitt über Wesen und Begriff der theol. Moral stellt den christlichen Charakter derselben fest. Denn es handelt sich in ihr um den Wiedergeborenen als Subjekt und die Schrift als Quelle, auch für diejenigen Sätze, welche etwa aus der natürlichen Erkenntniß erholt werden könnten[1], weshalb ihnen denn nicht bloß Probabilität zukommt, sondern Gewißheit, wie mit ausdrücklicher Zurückweisung der jesuitischen Lehre und mit Berufung selbst auf Innocenz XI. geltend gemacht wird.[2] Darnach wird denn die Moraltheologie bestimmt als scientia practica ex divina revelatione docens quae homini renato ad vitae sanctimoniam per vires gratiae factu sunt necessaria aeternae salutis causa.[3] Als Zweck wird die vita sancta, und zwar als ein thätiges Leben bezeichnet und in schöner Weise Christi Vorbild vor Augen gestellt, welches der Christ in Kraft Christi auf Grund der geistlichen oder mystischen unio mit ihm — wie mit Berufung auf Joh. Gerhard betont wird — in mehr oder minder nahe kommender Weise nachzubilden streben soll.[4] Durch diese Erörterungen, wie der Christ solchergestalt sich als einen Tempel des heil. Geistes ansehn dürfe, immer weiter auf der Bahn der Vollkommenheit zu kommen suchen solle, und wie sich hierin das Christenleben wesentlich von dem, wenn auch ehrbaren Leben der Heiden unterscheide, geht ein warmer Hauch der Innigkeit hindurch, welcher wohlthut.

2. Wenn der 2. Theil vom Subjekt, de homine sanctificando, handelt[5], so ist damit nicht der Mensch gemeint, der zum Christen werden soll, sondern entsprechend der seit Calixt gültigen Begriffsbestimmung der theol. Moral der Christ, der auf dem Weg der Heiligung fortschreiten soll, also in seinem innern Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, wie er in den verschiedenen Kräften rc. der menschlichen Natur, sowie in den sonstigen Unterschieden des Alters, Geschlechts, Standes sich geltend macht. In dieser Gestalt wird auch die psychologische Grundlegung, deren die Ethik nicht entbehren kann, freilich in ungenügender Weise, hier eingeschoben. Unter dem 3. Theil, de mediis ad sanctimoniam vitae deducentibus ist der Hauptstock der Ethik[6] — Gesetzeslehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre — zusammengefaßt: wie man sieht, eine der systematischen Methode noch wenig entsprechende Stoffvertheilung. Die formalen

---

subjecto operationis p. 64—107. III. De mediis ad sanctimoniam vitae ducentibus. Allgemeiner Theil p. 108—496: über die Gesetze, das Gewissen, die christl. Tugend, die Pflichten, gegen Gott — die inneren (d. h. Tugenden), die äußeren —, gegen sich selbst — seine Seele, seinen Leib, die irdischen Güter —, gegen den Nächsten u. s. w. Spezieller Theil: von den Pflichten der Christen in den einzelnen hierarchischen Ständen, im status ecclesiasticus, die Pflichten der Diener der Kirche, der Hörer, der Lehrer und Schüler u. s. w.; im status politicus, Obrigkeit und Unterthanen, im status oeconomicus, die Pflichten der Ehegatten u. s. w. — p. 572.

1) Prolegg. de natura etc. § 16 p. 19.
2) § 17 p. 20 sq. 3) § 18. 4) I, 1 § 4 sqq. 5) p. 64 sqq.
6) p. 108—572.

Fragen der freien Handlungen werden zuerst erörtert[1], um darauf die Lehre vom Gesetz Gottes, wie es dem Menschen als solchem einwohnt, und wie es dem Wiedergeborenen gilt, folgen zu lassen. Es sind die bekannten Ausführungen über das Naturgesetz und seine Bestätigung im Dekalog, welchen sich das Evangelium anreiht — wobei aber jene irreführende Subsumirung desselben unter den Gesammtbegriff des Gesetzes, wie sie sich bei Calixt findet, entschieden abgelehnt wird.[2] Mit dem Gesetz verbindet sich das Gewissen[3], welches die allgemeine Gesetzesforderung auf die vorliegenden einzelnen Fälle bezieht. Es ist also nicht als ein Vermögen (habitus oder potentia), sondern als eine Thätigkeit oder Wirksamkeit (actus oder ἐνέργεια) zu bezeichnen. Damit, wie mit dem Weiteren, was er über das Gewissen ausführt, bewegt sich Baier auf der Bahn des Herkömmlichen.

3. Die christliche Tugend, als die perfectio habitualis, wie sie dem Christen eignen muß, von welcher das nächste Kap. handelt[4], theilt Baier, im Anschluß an die bekannte aristotelische Unterscheidung in dianoëtische und ethische Tugend, ein in intellektuelle und moralische. Denn auch jene, die Erkenntniß und Klugheit — denen ihr Gegentheil gegenübergestellt wird — haben praktische Bedeutung für den Christen. Die moralische Tugend aber ist eine innere Willensrichtung, die zum gottgemäßen Handeln befähigt.[5] Da aber auch im Christen immer noch der Widerstreit der Sünde wider das Gute sich geltend macht, so gehört zur Lehre von der christlichen Tugend auch die von der — täglichen — Buße des Christen[6], woraus sich dann die nothwendige negative Seite der christlichen Moral ergibt. Wenn die Genauigkeit, mit welcher dieses Kapitel abgehandelt wird[7], auf uns den Eindruck eines fast scholastischen Formalismus macht, so fühlt man doch auch durch diesen Formalismus der Methode die innere persönliche Theilnahme hindurch, und es fehlt nicht an treffenden Bemerkungen.[8]

4. Der Gegensatz des Positiven zu diesem Negativen führt zur Pflichtenlehre, welche die größere Hälfte dieser Ethik ausfüllt.[9] Baier knüpft mit Recht den Begriff der Pflicht an die Stoa (Cicero und Epiktet u. s. w.) und an Ambrosius' Gegenstück zu Cicero an, den Inhalt der Pflicht natürlich christlich vertiefend. Gott, die eigene Person und der Nächste sind ihm die Objekte derselben. Gott im inneren und äußeren Verhalten, innerlich in Anerkennung, Ehrfurcht, Glaube, Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Gehorsam, Geduld, Anrufung, Dank; äußerlich im Gebrauch von Wort und Sakrament, Bekenntniß, Verehrung, Eid,

---

1) c. 1 p. 108—129. 2) p. 146 sq. 3) p. 157 sqq.

4) c. 4 p. 178 sqq.

5) Die Definition lautet III, 4 § 9 p. 194 sq.: virtus moralis christiana est habitualis inclinatio voluntatis ad agenda ea quae lex divina homini renato convenire docet et cavendi quae illa prohibet, cum habituali obedientia appetitus sensitivi conjuncta, ad sanctimoniam vitae ac Dei gloriam.

6) III, 5 p. 212 sqq. 7) p. 212—257.

8) Z. B. daß gerade dem Alter oft die Sünden der Jugend schmerzlich vor die Seele treten. p. 249.

9) p 257—572. Die Definition der christl. Pflicht III, 6 § 1: actiones hominis renati quae vel ad habitum virtutis tendunt, vel ex eo proficiscuntur, officii nomine appellari solent, quippe quod homini illi pro suo statu ac vita tota conveniant et ex praescripto theologiae moralis sint exercenda.

Gelübde, Fasten, Feier des Sonntags und der Feste. Die eigene Person nach Seele und Leib, in ihren natürlichen und geistlichen Gütern. Der Nächste in der Gesinnung der Liebe und ihren Beweisungen in Bezug auf das innere und äußere Leben, gegen Freund und Feind.[1] Diese einzelnen Punkte werden nun nach einander abgehandelt, und zwar so, daß dem Richtigen immer das Unrichtige gegenübergestellt, die Motive des Richtigen, die Mittel, die Hindernisse desselben, das zu ihrer Beseitigung Dienliche und die Kennzeichen der Zunahme im richtigen Verhalten abgehandelt werden. Dieses Schema wiederholt sich bei jedem einzelnen Punkt. Wir heben nur Einzelnes heraus, was etwa von besonderem Interesse sein mag.

Gleich beim ersten Punkt, der agnitio, welche man wohl auch contemplatio oder consideratio oder meditatio im speziellen Sinne nenne, betont Baier, daß diese zugleich eine praktische sein müsse.[2] So schließt sich die lutherische Ethik an die mittelalterliche Mystik an, stellt sie aber zurecht und macht doch zugleich — und mit Recht — die Bedeutung der Erkenntniß für das Christenleben geltend.[3]

Wenn unter den Pflichten gegen Gott auch der Glaube aufgezählt wird, da er doch die Voraussetzung des ganzen Christenlebens ist, so ist er nicht als eine Tugend neben andern oder als ein Akt neben andern gemeint, sondern als die nothwendige Kehrseite der Ehrfurcht oder Scheu (timor) vor Gott und als stets zu leistendes, mit jener Scheu verbundenes Verhalten, wobei ausdrücklich betont ist, daß er nicht bloß die Mutter aller Tugenden, sondern auch der Träger aller Akte sei, die in ihm beschlossen sind.[4] Insonderheit aber ist der Glaube Prinzip und Wurzel der Liebe zu Gott und Christus, vermöge welcher es nicht nur den Christen zu Gott dem Guten mehr als zu irgend etwas Anderem zieht, sondern er auch mit ihm, soweit es eben möglich ist, völlig und für immer geeint zu werden begehrt.[5] Damit sind wir auf der bekannten Bahn augustinischer u. a. Mystik, die von der mit Gott einigenden Liebe redet; Baier erinnert auch an Augustin, Gregor d. Gr., Bernhard, Hugo v. St. Viktor u. A., und der alte Ton der Innigkeit klingt auch durch die scheinbar trockene Rede, die er führt, hindurch, aber er hat von vornherein zugleich die Gedanken zurechtgestellt durch seine Verhältnißbestimmung von Glaube und Liebe[6], durch die Angabe der Mittel, welche der Uebung solcher Liebe zu dienen geeignet sind[7], und in der Schilderung der praktischen Natur derselben.[8]

Auch wenn Baier das Vertrauen als stilles Beruhen unsres Willens in Gott als unserem höchsten Gut und Grund aller Güter bezeichnet[9], kann das an Gedanken der Mystik erinnern. Aber es ist nicht das bloße Ruhen des endlichen Einzelwesens im Unendlichen und Allgemeinen, sondern ächt evangelisch das Vertrauen zu Gott, welches auf der Versöhnung in Christo be-

1) § 3—8 p. 260—267. 2) p. 269.

3) Es gilt von diesem ganzen Gebiet, was er speziell von der Erkenntniß der göttlichen Providenz p. 271 sagt: haec enim in praxi morali et christiana maximum habent usum.

4) p. 303. 5) p. 313.

6) l. c. „Durch den Glauben an Christum wird Gott, sonst den Sündern ein Schrecken, ein objectum amabile, wie die Apologie sagt."

7) p. 325 sq. 8) p. 329 sq. 9) p. 339.

ruht.[1] Die Hoffnung aber, gleichsam die Tochter des Vertrauens, geht auf Gott selbst, als unser höchstes Gut, und seine consecutio und fruitio.[2] Wie der Gehorsam gegen Gott ein aktiver ist, so auch ein passiver als Geduld, was man sonst wohl auch, aber weniger gut, als Tapferkeit bezeichnet[3], weil sie sich auf die Leiden, d. i. was man das Kreuz nennt, bezieht, in welchen aber der Christ als solcher nicht den zürnenden, sondern den versöhnten Gott findet[4] und sich durch sie von der Welt und ihren Sünden ab zu Gott hinziehen und bewähren läßt.[5] Baier erinnert hiebei mit Lob an Tertullian's Buch von der Geduld und die Worte des Chyträus hierüber in seinen Regg. vitae, welche beide durchzulesen der Mühe werth sei.[6]

Auf die Geduld läßt er die Anrufung Gottes im Geiste folgen, den inneren Gebetsverkehr mit Gott, wie er auf Christi Verdienst sich gründet und an Gottes Erbarmen sich wendet: das Gebet im Namen Jesu[7] — ein Abschnitt, der, wenn auch in der zusammengedrängten Weise dieses Kompendiums doch die verschiedenen Gesichtspunkte, die hier in Betracht kommen, allseitig berücksichtigt.[8] Mit der Anrufung ist nahe verwandt und wird in verwandter Weise behandelt die Lehre vom Dankgebet[9], wobei Baier aus Chyträus' Lebensregeln (p. 153 sqq.) die Aufzählung der göttlichen Wohlthaten herübernimmt, welche wir in Gedanken uns vergegenwärtigen sollen, um uns dadurch zum Danke anzufeuern — eine Aufzählung, die uns mehr oder minder in so manchen älteren evangelischen Gebeten begegnet.

Von der inneren Pflichterfüllung gegen Gott geht Baier zur äußeren über, im Gebrauch des Wortes und der Sakramente[10], zunächst im andächtigen Hören und Lesen des Wortes Gottes, im Dienst des persönlichen Heilsstandes u. s. w.; im Bekenntniß des Glaubens u. s. w. Aber hier wird die Darstellung zu einem kurzen Schema, welches nicht mehr zur Ausführung durch den Verf. gekommen ist. Und das gilt auch von dem Weiteren, so daß wir uns eines näheren Eingehens darauf überheben können.

5. Nicht minder ist das Fall beim speziellen Theil der Pflichtenlehre[11], welcher nach den drei Ständen geordnet ist. Man sieht, welch einen weiten Kreis von Fragen Baier in dieses Schema aufzunehmen gewußt hat; so wenn er bei dem Abschnitt über das kirchliche Amt einen Abriß des theologischen Studiums[12] oder der Pastoraltheologie[13] gibt, oder beim obrigkeitlichen Stand unter anderm auch von den Pflichten der Advokaten handelt[14] u. dgl. m. Dieselbe Ordnung der Gesichtspunkte in der Behandlung jedes einzelnen Themas kehrt immer wieder und bot so Anlaß zu allseitiger Erörterung, die nun freilich in diesen Abschnitten völlig fehlt. Deshalb hat der Altdorfer Joh. Mich. Lange, nachdem er die nachgelassenen Anmerkungen zu Dürr's Kompendium, 3. Aufl.,

1) l. c. in Zusammenfassung der betr. Worte: fiducia in Deo — tanquam bono nostro — nempe nobis per Christum reconciliato.

2) p. 359. 3) p. 379. 4) p. 381. 5) p. 386. 6) p. 394.

7) p. 395 sqq.

8) Vgl. z. B. über die rechte Gesinnung dieses Gebets p. 407, k; über die unrechten, lästerlichen u. a. Gedanken beim Gebet p. 412, d; über die kurzen Gebetsseufzer bei mangelnder Zeit in drängender Arbeit p. 416, b u. ähnl.

9) p. 417 sqq. 10) III, 8 sect. 1 p. 438 sqq. 11) p. 497 sqq.

12) p. 502 sqq. 13) p. 509 sqq. 14) p. 549 sqq.

herausgegeben, auch zur 2. Hälfte des Baier'schen Kompendiums Anmerkungen hinzugefügt und veröffentlicht[1], und rühmt, obgleich ein Kollege von Dürr, dieses Kompendium vor allen anderen wegen jener Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, unter denen jede einzelne Frage betrachtet ist. So manches Interessante in diesen nachträglichen Anmerkungen enthalten[2], auch das Bemühen anzuerkennen ist, durch mannichfache Zitate aus Luther, aus Arnd's wahrem Christenthum, auch bereits aus Spener u. A. den Materien eine sittliche Wendung zu geben, so sind sie doch durch die abgerissene Weise nachträglicher Hinzufügung nicht geeignet, Baier's Kompendium praktisch nutzbarer zu machen.

§ 23. Die lutherischen Ethiker nach Calixt. 2. Buddeus.

Die bisherigen Ethiker des orthodoxen Zeitalters überragt Buddeus sowol durch die Vielseitigkeit seiner geschichtlichen und literarischen Beziehungen und seine philosophische Kenntniß und Durchbildung, als auch durch die relative Systematik seiner Methode in Verbindung mit entschiedener Festhaltung und Durchführung des christlichen Prinzips der Ethik, so sehr er zugleich im Zusammenhang mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes steht, wie sie mit Pufendorf u. s. w. begonnen hatte.

1. Allgemeine Charakteristik. Das größte Ansehen vor allen bisherigen Bearbeitungen der Ethik in der lutherischen Kirche erwarben sich des grundgelehrten Jenenser Franz Buddeus Institutiones theol. mor. Lps. 1727, die sich seiner Dogmatik ebenbürtig zur Seite stellten und auf länger hinaus auch nachfolgende Arbeiten beeinflußten. Wenn man von Baier herkommt, ist man überrascht von der großen Verwandtschaft der Behandlung und des Geistes, die in Buddeus' so viel bedeutenderem Werke begegnet. Man sieht, daß nicht bloß in der Dogmatik, sondern auch in dem Gebiete der Moral, in der Theologie der lutherischen Kirche jener Zeit eine größere Tradition der Gedanken und der Behandlung stattfindet, als man erwartete, und derselbe Geist einer maßvollen und weiten Orthodoxie, welcher seit Joh. Gerhard und Musäus die Jenenser Schule auszeichnet, weht uns auch aus

1) Ad Baieri comp. theol. mor. supplementa h. e. continuatio annotationum etc. Jen. 1700, 762 pp. nebst einem Sach- und bibl. Sachregister.

2) Z. B. über die Berechtigung des Geldzinses im Unterschied vom Wucher, p. 240, mit Berufung auf Dürr, König u. A.; über die nur kirchenrechtliche, nicht göttliche Nothwendigkeit der Trauung, p. 427 sq., wie überhaupt die ganzen betr. Ausführungen wie auch das Folgende, wodurch Lange den Entwurf Baier's vervollständigt; oder über die Behandlung der Kranken, p. 455 sqq., der Angefochtenen, p. 478 sqq. u. ähnl., worin sich ein anerkennenswerthes Maß von Pastoralweisheit offenbart.

Buddeus' Moral entgegen. Sie verdient nicht die Vergessenheit, der sie anheimgefallen ist. Kein anderer Theologe jener Zeit hat eine solche literarische Gelehrsamkeit in sich vereinigt wie Buddeus. Er stellte sie in Verbindung mit der philosophischen Durchbildung, wie sie ihm eignete, dieser Aufgabe zu Diensten. Seine reiche Belesenheit, die hier niedergelegt ist, zeigt sich in den vielen Belegen aus den Alten, besonders aus Seneca, und aus den späteren Jahrhunderten bis in seine Gegenwart herab. Er kennt die Scholastiker[1] und unterscheidet zwischen ihnen, wie ihm auch die jesuitische Moral und ihre Bekämpfung in den „Provinzialbriefen" wohl bekannt und sein Gesichtskreis überhaupt ein ausgedehnter und umfassender ist. Es ist ein Anfang zur Erfüllung der Aufgabe, die Moral ebenso auf geschichtliche Grundlagen zu stellen, wie wir es für die Dogmatik fordern, wenn auch nur erst ein Anfang. Denn es sind doch mehr nur vereinzelte Belege oder Auseinandersetzungen, die hier gegeben werden, als etwa eine ethische Dogmengeschichte im eigentlichen Sinn. Aber Buddeus ist hierin doch auch den meisten Neueren überlegen, welche dieser Aufgabe vielfach sich kaum bewußt zeigen, noch mehr aber ihrer Erfüllung sich entziehen. Nicht minder wie in der theologischen Literatur seiner Zeit ist er in der philosophischen zu Hause und berücksichtigt sie. Außer Cartesius begegnet uns Spinoza z. B. in der Frage der Willensfreiheit, Locke in der Frage über die angebornen Ideen, Malebranche, Hobbes, Bayle u. s. w. Die Naturrechtslehrer Hugo Grotius, Thomasius, Pufendorf sind ihm vertraut, und er setzt sich stets in Beziehung zu ihnen. Ueberall tritt uns die neue Zeit entgegen, die sich ankündigt. Buddeus hatte selbst früher die Moralphilosophie bearbeitet. Man merkt wiederholt diese Beschäftigung sowohl in einer Reihe seiner psychologischer Untersuchungen[2], die zuweilen vielleicht zu speziell in die psychologischen Fragen eingehen[3], als auch in der ganzen Methode. Er hat mit Bewußtsein die frühere analytische Methode verlassen und sie mit einer naturgemäßen, wie er selbst sagt, vertauscht, wie er sie auch in seiner praktischen Philosophie angewandt Wenn er so die Philosophie seiner theologischen Aufgabe dienstbar macht, so hält er dabei doch das Gebiet dieser letzteren von falschen Einflüssen jener frei. Er lobt auf der einen Seite Pufendorf, daß er sich für seine

1) Z. B. p. 146 über die Scholastiker und Thomas Aquinas.

2) Z. B. p. 170 über die Ideenassociation u. s. w., p. 195 sqq. über die Affekte.

3) Z. B. p. 203.

Aufgabe auf die Grenzen der Vernunft beschränke, ohne damit das höhere Gebiet der Offenbarung zu leugnen, wie er selbst andrerseits seinen Standort im Wiedergeborenen nimmt, ohne sich damit gegen das Gebiet der natürlichen Vernunft abzuschließen. Es fehlt ihm nicht an dem richtigen geschichtlichen Urtheil, daß das Eindringen außerchristlicher Moral die christliche verderbt habe. Er erkennt richtig die Einwirkung der Stoa bei Klemens Alexandrinus und seiner Verherrlichung der Apathie [1], sowie daß Ambrosius den stoischen Unterschied der beiden Stufen des Sittlichen (des καθῆκον und des κατόρθωμα) in die christliche Moral übertragen und damit den Irrthum der beiden Stufen der gewöhnlichen Sittlichkeit und der angeblichen höheren Vollkommenheit gestützt habe [2]; nicht minder sind ihm die Nachwirkungen dieser Verirrung im Mönchthum sowie dann im Quietismus deutlich. Er stellt eine interessante Erörterung über Fénélon's Irrthum der völlig affektlosen Liebe an, die auch mit der Hölle zufrieden sei. [3] Er kennt also wohl die falsche Mystik, und wie leicht sich in die mystische Kontemplation Unrichtiges einmische [4], wenn er auch Thomas a Kempis „ein goldenes Buch" nennt. [5] Und wenn er unter anderen Schriften neben Luther vor allem Arnd empfiehlt [6], so wird das nicht ein Abfall von der ursprünglichen Reinheit lutherischer Gedanken zu nennen sein. Es ist dieselbe Denkungsweise, wie sie sich in den Berufungen auch auf Mystiker des Mittelalters in Baier's Moralkompendium ausspricht, sowie in ihrer Verwendung in Joh. Gerhard's Meditationen. Allerdings ist die Idee der unio grundlegend bei Buddeus. Im Urstand war der Mensch mit Gott geeint; nach dem Fall strebt er sich mit den vergänglichen Gütern zu einigen; das ist die Unseligkeit des Menschen; der Christ steht wieder in der Einigung mit Gott, diese ist die höchste Seligkeit des Menschen; diese Einigung vollzieht sich auf dem Wege der conversio und hat die justificatio zu ihrer Voraussetzung. Wenn er sie näher bestimmt als unio mystica [7], so zeigt eben dieser Zusammenhang der Gedanken, daß wir darin nicht eine Anleihe aus der Mystik zu sehen haben werden, welche auf Kosten der Rechtfertigung geschieht; sondern sie erklärt sich aus der Fassung Gottes als des höchsten Gutes, wie sie der ethischen Betrachtungsweise auch der lutherischen Theologie stets eigen war. Als solches höchstes Gut ist Gott Gegenstand der Liebe; damit aber ist

1) p. 222. 2) p. 349. 3) p. 222. 4) p. 311. 5) p. 340.
6) p. 314. 7) p. 138 sqq.

Verleugnung unserer selbst und sind die andern Tugenden gegeben.[1]

2. Der Inhalt zerfällt für Buddeus in drei Theile. Da ihm die theologische Ethik im Grunde Lehre von der christlichen Heiligung ist, so behandelt der erste Theil vom Gegensatz von Natur und Gnade aus die Heiligung, ihrem Prinzip und Wesen, ihrer inneren Gesinnungsbethätigung, ihren Hemmnissen, Mitteln u. s. w. nach (p. 1—342); der 2. Theil unter dem Titel der göttlichen Jurisprudenz die Handlungen der Wiedergeborenen in der Lehre vom Gesetz und von den Pflichten (p. 343—629); der 3. Theil unter dem Titel der christlichen und theologischen Klugheit geht in Pastoraltheologie über (p. 631—706). Wie Ambrosius einst unter dem Titel „der Pflichten der Kleriker" zugleich die Pflichten der Christen überhaupt darstellte, so läßt seinerseits Buddeus das christliche Lebensverhalten in das pastorale übergehen und so die Pastoraltheologie aus der Ethik hervorwachsen. In Folge dessen kommt keines von beiden zu seinem Recht, und bewegen sich die Vorschriften viel in Allgemeinheiten. Von viel größerem Werth und im Grunde allein werthvoll sind die beiden ersten Theile, welche den eigentlichen Inhalt seiner Ethik bilden.

3. Indem er vom Gegensatz von Natur und Gnade ausgeht und diesen in das einzelne Gesinnungsverhalten wie in die Handlungen hinein verfolgt, wahrt er damit den christlichen Charakter der theologischen Ethik und schafft sich doch zugleich die Möglichkeit, trotz des Subjekts des „Wiedergeborenen" von der Sünde, nach ihren beiden Stufen der securitas und der servitus, und ihren Gestaltungen und Versuchungen zu handeln und so die Gefahr eines falschen Idealismus der christlichen Ethik zu vermeiden, vielmehr der thatsächlichen Wirklichkeit des empirischen Christenlebens gerecht zu werden. Freilich behält der Ausgangspunkt so immer etwas Unvermitteltes, da ja die Ethik hier nicht Bestandtheil eines christlichen „Lehrganzen" ist, sondern eine selbständige systematische Disziplin sein soll, welche den Nachweis der Genesis des Christen erfordern wird, und damit erst der Sünde ihren richtigen Standort in jener genetischen Entwicklung anweist. Aus dem Wiedergeborenen als Subjekt der Ethik ist der Anfang derselben gemacht, was doch zweierlei ist. Dadurch bekommt denn auch die Durchführung des Gegensatzes von Gnade und Natur etwas Schablonenhaftes, weil derselbe nicht nach der Kategorie des

1) p. 137.

Werdens, sondern nur des Seins dargestellt ist, wie dieses Schablonenhafte überhaupt — in der steten Wiederkehr der Gesichtspunkte der causae, impedimenta, media u. s. w., auch wo das Schema ohne wesentlichen Inhalt bleibt[1] — sich durch die ganze Darstellung von Buddeus hindurchzieht, als ein Rest der alten scholastischen Methode der Theologie, welche er trotz seiner „naturgemäßen" Methode noch nicht völlig überwunden. Im Uebrigen aber begegnet uns eine Reihe guter Bemerkungen.

Entsprechend der psychologischen Unterscheidung von Intellekt und Wille war jener Gegensatz und das natürliche Unvermögen zuerst im Gebiete des Intellekts und seiner Thätigkeiten nachzuweisen.[2] Die Korruption zeigt sich hier in den Krankheiten des Skeptizismus, Indifferentismus, Rationalismus u. ähnl.[3] Auf die Seite des Intellekts gehört auch das Gewissen, als die innere Aktivität der sittlichen Beurtheilung der Handlungen nach der Norm des Gesetzes, wie es Budd. im Anschluß an die bisherige Fassung definirt[4], zugleich auch gegen Locke's Verneinung der angebornen Prinzipien polemisirend.[5] Die verschiedenen — krankhaften — Erscheinungen des Gewissens werden besprochen.

Neben den Intellekt tritt der Wille[6] im Stand der Gnade, in welchem er Gott als sein höchstes Gut über alles liebt. Denn daß dieß von Gott gelte, steht, zumal für Christen, außer allem Zweifel.[7] Den Gegensatz zur Liebe Gottes mit ihren Tugenden bildet die falsche Selbstliebe (philautia) mit ihren Lastern, vor allem jenen drei Kapitallastern, 1 Joh. 2, 16, Habsucht, Fleischeslust, Ehrgeiz.[8] Denn wenn der Mensch Gott, das höchste Gut, verloren hat, sucht er seine Ruhe in den vergänglichen Gütern und Freuden der Welt — welchen Gedanken Budd. mit psychologischer Feinheit und reicher Belesenheit in mannigfaltigen Sittenbildern ausführt.[9] Im Gegensatz zu dieser höchsten

1) Vgl. z. B. die Wiederholung dieses äußerliches Schemas p. 246.

2) p. 43 sqq. 3) p. 56 sqq.

4) p. 77 § 2: conscientia itaque nobis nihil aliud significat, quam argumentationem hominis de actionibus suis ad legem relatis, ut earum hinc aut pravitatem aut bonitatem colligat; zu welcher Definition B. bemerkt: non puto, circa hanc conscientiae notionem dissentiri posse. Die Definition, es sei Gottes innere Stimme selbst, lehnt Budd. ab; denn wenn Gott auch innerlich sich allen Menschen bezeuge, so verstehen wir unter Gewissen nicht Gott selbst, sondern den Geist des Menschen, welcher diese göttlichen Gesetze erkennt, erwägt und darnach die Handlungen des Menschen beurtheilt. Im Uebrigen verweist B. auf Joh. Mich. Dilherr's Dissert. De consc. (in s. Akad. Dissert. II, 18 p. 508 sqq.). Im Zusammenhang hiemit erwähnt B. auch die Meinung — ohne sie abzuweisen —, welche das Gewissen auch als Norm der menschlichen Handlungen bezeichnet: der Obersatz des praktischen Syllogismus p. 79.

5) p. 78. 6) p. 89 sqq.

7) p. 105: Deum esse summum bonum, adeoque supra omnia amandum, ex ipsa quoque ratione manifestum est, multo magis apud christianos debet positum esse extra controversiam (ähnlich p. 133). Indem B. dieß zugleich als eine allgemeine Vernunfterkenntniß bezeichnet, statuirt er damit in bedenklicher Weise einen gemeinsamen Boden für natürliche und christliche Moral.

8) p. 108. 112. Mit Ablehnung der scholast. Lehre von den sog. sieben Todsünden, welche sich vielmehr auf jene drei zurückführen lassen. p. 113.

9) p. 115 sqq.

Unseligkeit des natürlichen Menschen, der sich an die vergänglichen Güter verliert, bildet im Stand der Gnade die Einigung mit Gott als dem wahren, höchsten Gut die höchste Seligkeit des Menschen.[1] Wenn sich B. hiefür auf die Zustimmung der heidnischen Philosophen beruft, wie nach Klemens des Alexandriners und Augustin's (De civit. 8, 8) Urtheil auch Plato und die Platoniker die höchste Seligkeit in die Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott, Seneka und die Stoiker in die Angemessenheit mit der Natur, d. i. mit Gott und der göttlichen Vernunft setzten, so muß er sich doch selbst auch sagen, daß diese Uebereinstimmung vorsichtig zu nehmen und mehr scheinbar als wirklich sei, und nur zeige, daß den Heiden ein Theil der Wahrheit kund gewesen sei, aber von ihnen durch allerlei Irrthümer verderbt worden.[2] Für die Christen dagegen ist jene Gemeinschaft eine Gemeinschaft nicht bloß der Gaben und Wirkungen, sondern mit Gott und Christo dem Menschgewordenen selbst, welche die Dogmatik unio mystica nennt[3], und welche zu ihrer Kehrseite die Selbstverleugnung mit ihren Tugenden der Demuth und Geduld hat.[4]

Die Liebe zu Gott, welche den Gegensatz zur Selbstliebe bildet, ist nicht bloß ein Akt oder einzelner Affekt, sondern diejenige Willensrichtung, vermöge deren der Mensch Gott als höchstes Gut umfaßt und in ihm die wahre Ruhe der Seele sucht und findet.[5] Wir werden nicht anders erwarten, als daß Budd. hiebei besonders auf augustinische Erörterungen zurückgeht und sie sich aneignet, und hierin die Grundlinien einer richtigen kirchlichen Mystik gewinnt[6], im Unterschied von der falschen, kreaturverneinenden Mystik auch eines Fénélon[7], dagegen in Uebereinstimmung mit Bernhard's Gottesliebe ohne Lohn, deren Lohn eben Gott selbst ist, d. h. welche zugleich die wahre Selbstliebe ist.[8]

Von hier zur Tugendlehre übergehend führt Budd. gut aus, wie die Liebe die Mutter der Tugenden, wie ihrerseits die Frucht des Glaubens ist.[9] Von da aus widerlegt sich ihm die formale, von Aristoteles herstammende schulmäßige Definition der Tugend[10] und ersetzt sich ihm durch die reale Beziehung der Gesinnung gegen Gott.[11]. Damit korrigiren sich ihm auch die herkömmlichen Kardinaltugenden. Denn dem Objekt: Gott treten, wenn auch untergeordnet, das eigene Selbst und der Nächste zur Seite, woraus sich für

1) p. 133 sqq. 2) p. 134. 3) p. 135. 4) p. 137 sqq.

5) p. 142 sq. Die Definition des amor Dei: eo nomine propensionem voluntatis infinitam intelligimus qua homo Deum ceu summum bonum amplectitur et in eo veram animi quietem quaerit ac invenit. Dasselbe meine die Definition Augustin's De doctr. christ. III, 10; caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximos propter Deum.

6) Vgl. auch die Berufung auf die augustinische Unterscheidung zwischen frui und uti Deo. De doctr. christ. I, 4 sqq. Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsum etc.

7) p. 150 sq. Er kommt auf Fénélon und seine Lehre von der Liebe zu Gott auch in der Hölle p. 222 zurück.

8) p. 152. 9) p. 153.

10) p. 153: habitus electivus consistens in mediocritate, frequenti bonarum actionum exercitio comparatus.

11) p. 154: constans seriumque studium in omnibus ad voluntatem Numinis se componendi. Budd. weiß sich hierin der Uebereinstimmung mit Baier gewiß. Das ist die theologische und konkrete Korrektur jenes abstrakten philosophischen Begriffs.

Budd. die drei Haupttugenden der pietas, temperantia und justitia ergeben, entsprechend der paulinischen Aufzählung Tit. 2, 12[1], denen dann die Pseudotugenden der Natur gegenübergestellt werden.[2]

Dieser Durchführung des Unterschieds von Natur und Gnade in Bezug auf den Willen tritt dann im Folgenden[3] der Nachweis in Bezug auf das Gebiet der Vorstellungen (quoad facultatem imaginativam) zur Seite. Eine Reihe guter Bemerkungen aus dem psychologischen Gebiet begegnet uns hier. Man merkt durchweg den früheren Moralphilosophen, der durch das von daher stammende Interesse vielleicht sich zu sehr in die speziellen psychologischen Fragen abziehen läßt. Freilich kommt hier auch, wie später bei den Erörterungen über die leiblichen Zustände[4], die Temperamente[5] u. ähnl., der Mangel der richtigen Ordnung zu Tage, so daß hier nachgebracht werden muß, was in den grundlegenden Partien zu erörtern war.

Die nahe liegende Gefahr, der Ethik durch den Ausgangspunkt vom Wiedergebornen einen einseitig idealistischen Charakter zu geben, vermeidet Budd. dadurch, daß er den Unvollkommenheiten und Anfechtungen des Wiedergeborenen ein besonderes Kapitel widmet.[6] Eine reiche Erfahrung im geistlichen Leben liegt diesen Untersuchungen zu Grunde, und die Erwägung, daß der Gläubige aus der Gnade fallen kann, im Gegensatz zur widersprechenden Lehre des reformirten Prädestinatianismus[7], gibt diesen Erörterungen einen besonderen seelsorgerlichen Ernst. Es ist ein richtiger und wichtiger Gedanke, der zu Grunde liegt, daß es im Leben der Wiedergeburt ebenso wachsthümlich vorwärts gehe, wie in der Natur[8], nur eben hier auf dem Boden des sittlichen Lebens, also durch die Möglichkeit des Rückfalls und des Abfalls hindurch.[9] Wir werden über die Versuchungen in Gedanken[10], über die diabolischen Anfechtungen, die Anfechtungen der Traurigkeit, der Lästerung, der Verzweiflung, des Selbstmords[11], nicht minder über die Unterscheidung zwischen diabolischen und andern Anfechtungen[12] unterrichtet; zugleich mit den Glaubensanfechtungen in Betreff der christlichen Lehre[13] durch Mißbrauch der Vernunft, durch unrichtige Lektüre, Verkehr n. dgl. bekannt gemacht, wie auch mit den Anfechtungen des Glaubensmangels in den subjektiven Empfindungen der Gottverlassenheit und Gottesferne, worüber wir bei Mystikern so oft klagen' hören.[14] Man wird die erwogene Verständigkeit anerkennen müssen, mit welcher Budd. über diese Empfindungszustände sich äußert. Nicht minder anerkennenswerth sind die Auslassungen über die sittlichen Anfechtungen und den Kampf zwischen Fleisch und Geist.[15] Nur zeigt sich hier wieder der Mangel der Methode: über Satan,

1) p. 157. 2) p. 160 sqq. 3) C. I sect. V. 4) sect. VII p. 232 sqq. 5) p. 233.
6) C. II. De imperfectionibus ac infirmitatibus regenitorum, item de tentationibus ut et de lucta carnis et spiritus p. 247–281.
7) p. 255. 8) p. 258. 9) p. 256. 10) p. 258 sq. 11) p. 262. 12) p. 263 sqq. 13) p. 267 sqq.
14) p. 271: Huc etiam, ni fallor, referenda sed recte quoque intelligenda sunt, quae passim mystici de statu hominum omnis solatii divini experte tradunt. Fidei enim sensus ut pacem, gaudium plenissimumque solatium secum conjunctum habet, ita contra, si sensus ille fidei absit, immo homo putet se fide omni plane destitutum, non potest non solatii omnis defectus, tristitia et summa miseria oriri etc. 15) p. 274 sqq.

Fleisch, Welt kommen zum Theil zum ersten mal eingehende Erörterungen, während doch schon früher von ihnen die Rede war, so daß die Erörterungen hätten vorangehen müssen. Der Wiedergeborne bildet, wie wir schon früher sahen, zu unvermittelt den Grundstein des ethischen Aufbaues.

Doch sucht Budd. diesen Mangel zu überwinden, indem er, wie vorher die Unvollkommenheiten des Wiedergebornen, so nunmehr das **Wachsthum des geistlichen Lebens** darstellt.[1] Denn so ist die **christliche Vollkommenheit**, welche die Schrift vom Christen fordert und aussagt, zu fassen, daß sie sich mit dem Wachsthum verträgt. Nicht eine absolute (omnimoda) ist sie, sondern eine Vollkommenheit des Werdens.[2]

Wie alles Wachsthum, so fordert auch dieses seine Mittel.[3] In diesen **Tugendmitteln** macht sich der Gegensatz evangelischer und römischer Betrachtungsweise geltend. Denn die römischen Tugendmittel der Askese, des Mönchthums u. dgl. führt Buddeus mit Recht auf antike heidnische Wurzeln zurück.[4] Ihre Stelle nimmt bei uns Evangelischen die tägliche Reue und Buße[5], der fleißige Gebrauch des Wortes Gottes, sowie anderer guter asketischer Bücher ein, unter denen Buddeus, wie ich schon erwähnte, neben Luther vor allem Joh. Arnd nennt.[6] Wenn er auch die Meditation und die sog. Kontemplation nennt, so ist ihm diese doch nur eben Mittel, nicht Zweck, wie in der falschen Mystik.[7] So setzt er sich auch hier mit der Mystik auseinander. Hieher gehört ihm auch das **Gebet**, dessen Besprechung ihn zu einer Auseinandersetzung mit den sog. kanonischen Stunden der Römischen veranlaßt.[8] In diesem Zusammenhang gibt er eine gute und gelehrte Erläuterung des V. U.[9] Auch wie er sich über das Fasten, die geistliche Wachsamkeit, die Nachfolge Christi und die Nachahmung Andrer u. dgl. ausspricht, zeigt immer den besonnenen und zugleich frommen Theologen.

Wenn wir den bisherigen Ausführungen, die wesentlich dem Gebiete der Tugendlehre gelten, in der Regel mit bereitwilliger Zustimmung folgen, so muß beim 2. Theil schon der Titel jurisprudentia divina befremden. Es ist damit die Pflichtenlehre gemeint, die sich besonders in eingehenden Erörterungen über das Gesetz bewegt. Schon im Titel macht sich der Einfluß der juristischen Behandlung der natürlichen Moral, des sog. Naturrechts, besonders von Seiten Pufendorf's geltend, und offenbart sich dann auch in den einzelnen Erörterungen besonders über das Gesetz. Es ist begreiflich, daß Buddeus sich damit auseinanderzusetzen und das innere Verhältniß der theologischen und der natürlichen Moral festzuhalten sucht; aber darüber trübt sich ihm der Blick für die tieferen Unterschiede. Er lobt Pufendorf, daß er die Religion als das letzte und festeste Band der menschlichen Gesellschaft bezeichnet[10], im Unterschied von Machiavelli, dem die Religion nur ein Mittel in der Hand der Herrscher ist,

1) c. III p. 282 sqq.

2) p. 286 sqq. Die christliche sanctitas, auch irreprehensibilitas genannt, heißt perfectio christiana (Matth. 5, 48. Phil. 2, 15. Kol. 4, 12. Hebr. 5, 14. Jak. 1, 4) non omnimoda quidem, sed statui et conditioni nostrae conveniens quae et ideo a nonnullis inchoativa dici solet; eine perfectio partium, nicht graduum.

3) c. V p. 303 sqq. 4) p. 305. 5) p. 306. 6) p. 314. 7) p. 315. 8) p. 323 sq. 9) p. 325–335.

10) p. 351: Pufend. De offic. 1, 4, 9.

das Volk in Furcht zu halten.[1] Er rechtfertigt ferner Pufendorf, daß er sich auf die Grenzen der Vernunft beschränke, da er dabei doch das Uebervernünftige nicht leugne.[2] Wenn er nun aber in der Vernunft nicht blos ein jus civile, sondern auch ein göttliches Naturrecht, welches ein universale ist, findet, nur mit dem Unterschied von der offenbarungsmäßigen Erkenntniß, daß diese vollkommener sei[3], so zwar, daß auch die Liebe zu Gott und zum Nächsten zu diesem gleichsam eisernen Bestand des Menschen gehöre[4], so würde schließlich durch Vernunftschlüsse aus diesen angebornen Prinzipien die biblische Moral abgeleitet werden können, und so beide, die natürliche und die christliche, als eine erscheinen. Damit stehen wir wieder auf jener Bahn, die wir die alte Kirche haben einschlagen sehen, welche Melanchthon erneuerte und auf welcher sich dann die naturrechtliche Ethik auf Kosten der christlichen entwickelte und ausbreitete.

Mit dieser sachlichen Beeinflussung von Seiten des Naturrechts verband sich auch eine formale. Denn wenn „die göttliche Jurisprudenz" den Begriff des Gesetzes zur Voraussetzung hat, so wird dieser zu sehr nach Analogie der Jurisprudenz behandelt. „Unter Gesetz verstehen wir ein Dekret, wodurch der Herrscher seine Unterthanen verpflichtet zu einem Thun oder Unterlassen."[5] Dieß fordert einen bestimmten Willensakt, der durch Promulgation kund geworden ist, und einen entsprechenden Berechtigungsgrund im Gebietenden, welcher nicht bloß mit Hobbes in der Macht, noch auch bloß mit den Reformirten in der Erhabenheit Gottes zu suchen sei[6], sondern darin, daß Gott der Schöpfer und Erhalter ist.[7] Aber es liegt auf der Hand, daß dieß eine zu juristische Behandlung ist und die Sittlichkeit ebenso wie das Recht zu einer positiven Satzung macht, statt ihre innere Begründung nachzuweisen, und dadurch Kant's Forderung der Autonomie des Sittlichen veranlaßte. Wenn seine Kenntnisse der juristischen Fragen Budd. an verschiedenen Orten sonst zu einem speziellen Eingehen auf diese Fragen veranlaßte, wie im Kapitel vom dominium rerum[8], dem Eigenthumsrecht, den Erwerbsarten[9], den Werthen, Kontrakten u. dgl.[10], so folgt er darin allerdings früheren Vorbildern, wie ja auch z. B. Melanchthon nicht wenige solche juristische Elemente aufgenommen hat; auf den Einfluß von Hugo Grotius und Pufendorf aber wird es zu schreiben sein, wenn er im Kapitel von der obrigkeitlichen Gewalt in der Kirche nicht geringe Zugeständnisse an den Territorialismus und die Juristenherrschaft in der Kirche macht.[11] Zwar sind da immer fromme und kundige Juristen vorausgesetzt; aber natürlich, ohne daß eine Garantie dafür kann gegeben werden. Dagegen in allen eigentlich ethischen Gebieten der Pflichtenlehre, wie vor allem in den Erörterungen des cultus internus in der Liebe zu Gott, ihren Eigenschaften und Bethätigungen[12], aber auch in vielen Partien des cultus externus[13], der Pflichten gegen die eigene Person[14], gegen die Nächsten[15] u. s. w. folgt man ihm mit Freuden und Frucht, und erkennt da überall die Wirkungen der reformatorischen Wiederherstellung einer auf dem Prinzip des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit ruhenden wahrhaft christlichen Ethik.

---

1) p. 352. 2) p. 353. 3) p. 355. 4) p. 401. 5) p 365.
6) p. 367. 7) p. 368. 8) p. 529. 9) p. 533 sqq 539 sq.
10) p. 536 sq. 538 sq. 11) p. 588 sqq. 12) Cap. III sect. 1 p. 423 sqq.
13) p. 465 sqq. 14) p. 481 sqq. 15) III, 4 p. 502 sqq.

§ 24. Die reformirte Ethik im Zeitalter der Orthodoxie.

An Danäus' Vorgang schließt sich in den Kreisen der reformirten Theologie eine stattliche Reihe von Bearbeitungen der Ethik an in demselben Geist der theokratischen Anschauung und der entsprechenden gesetzlichen Beherrschung des Lebens.

1. Der charakteristische Unterschied zwischen lutherischer und reformirten Ethik, wie er in den Anfängen der reformatorischen Bewegung und beider Kirchen hervortritt und von vornherein die Ethik bestimmt, macht sich auch im weiteren Verlauf geltend. Wenn die lutherische Heilsgewißheit sich auf die Gnadenmittel gründet, in welchen Gottes Heilswille uns offenbar wird und sich an uns vollzieht, so kann das reformirte Bewußtsein der weltjenseitigen verborgenen Erwählung Gottes und des Glaubens daran nur im Heiligungsernst, in welchem das Werk des heiligen Geistes sich erweist, gewiß werden. Wir sehen, wie dadurch das ganze Leben verbunden mit der Betonung der souveränen Herrschaftsstellung Gottes die Gestalt der Enge und Strenge gesetzlicher Heiligung, und sei es der scharfen Scheidung des Christlichen und Weltlichen oder der Theokratisirung der staatlichen Ordnung gewinnt. Je strenger die Prädestination gefaßt wird, um so mehr pflegt die Ethik von puritanischem Geist beherrscht zu sein; in dem Maße, als jene Strenge nachließ, war dieß dann auch in der Ethik der Fall. Es ist in der Eigenthümlichkeit der reformirten Religiosität begründet, daß die Ethik auf reformirtem Boden eine besonders zahlreiche Behandlung erfuhr. Nachdem wir aber Danäus so eingehend dargestellt haben, werden wir über seine Nachfolger kürzer sein dürfen.

Die Geschichte der reformirten Ethik zeigt einen ähnlichen Charakter im Unterschied von der lutherischen, wie die der Dogmatik. Die lutherische ist auf den Kreis der deutschen Kirchen beschränkt und bewahrt schon dadurch eine größere Uebereinstimmung; die reformirte ist auf verschiedene Länder vertheilt und zeigt schon um deßwillen eine größere Mannigfaltigkeit. Doch macht sich auch in dieser der gemeinsame zu Grunde liegende Typus geltend, und zwar sowohl in der mehr philosophischen, wie in der theologischen Behandlung.[1]

1) Schweizer, Stud. u. Krit. 1850, 1 S. 7 f. charakterisirt diese Periode der reformirten Moral mit den Worten: „Es zeigt sich in der älteren Moral von Zwingli bis auf Amyraut ein stufenweises Fortschreiten. Zwingli re-

2. So gleich bei Keckermann[1], † 1609 in Heidelberg. K. hat neben seinem Systema theologicum auch eine philosophische Ethik als Tugendlehre, im Anschluß an Aristoteles nach Art von Melanchthon's Elementa erscheinen lassen.[2] Das 1. Buch handelt De virtute morali in genere et in specie de virtute dirigente, das 2. De virtutibus moralibus particularibus principaliter dictis, das 3. De virtutibus imperfectis per similitudinem dictis. Er weist diese Ethik, wie die Oekonomik und Politik der (praktischen) Philosophie zu. Die Theologie hat es mit dem bonum spirituale, mit dem innern Menschen in seinem Verhältniß zu Gott zu thun, die Ethik mit den mores externi in civili societate und der felicitas civilis. Das höchste Gut, welches das Thema der Theologie bildet, ist das schlechthin höchste, die unio cum Deo, die fruitio Dei secundum intellectum et voluntatem, oder aeterna salus et aeterna vita seu beatitudo. Die Ethik aber gibt Vorschriften für dieses gegenwärtige und bürgerliche Leben. Denn auch unter den Türken gibt es viele viri probi ac honesti qui virtutes ethicas exercent. Das Christliche ist ihm nur eine Ergänzung jener natürlichen Sittlichkeit. Mit andern Worten: die Gebiete des Religiösen und des Sittlichen fallen ihm auseinander. Das Religiöse ist ihm nicht sittlich und das Sittliche nicht religiös. Dieß ist begreiflich von dem Prinzip der Alleinwirksamkeit Gottes in der Religion aus, neben welcher dann die menschliche sittliche Bethätigung selbständig und zusammenhangslos steht. Dieß erinnert mehr an Zwingli mit seinen tugendhaften Heiden im Himmel, als an Kalvin, der in der Wiedergeburt ein selbständiges sittliches Prinzip nachwies. Es war natürlich, daß gegen diese Naturalisirung der Ethik der christliche Sinn reagirte und vom Standpunkt der spezifisch christlichen Sittlichkeit aus eine theologische Ethik forderte.

3. So machte Wilh. Amesius[3], geb. 1576 in England, wegen puritanischer Grundsätze nach Holland vertrieben, 1622 Professor in

---

präsentirt das unmittelbare ethisch-religiöse Reformiren, Kalvin gibt den ersten übersichtlichen Entwurf einer christlichen Moral, Danäus das erste ausgeführte System; Keckermann will mit Zurückweisung einer christlichen Ethik die philosophische wieder in ihr Recht einsetzen; Amesius, in puritanischer Strenge die Keckermann'sche Negation verneinend, setzt die Ethik ausdrücklich als christliche und eröffnet mit Polanus die Behandlung der christlichen Lehre als dogmatischen und moralischen Theil, vielleicht unter dem Einfluß von Ramus, Waläus versucht eine eklektische Ethik, Amyraut endlich führt die Ethik aus in der föderalen oder historischen Methode".

1) Vgl. Schweizer, Stud. u. Krit. 1850, 1 S. 45—50.

2) Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantisco (Danzig).

3) Schweizer, a. a. O. und P. R.-E.² I, 335 ff. Heppe, Gesch. des Pietism. u. der Mystik in der ref. K. 1879 S. 140 ff.

Franeker, † 1634 als Prediger an der englischen Kirche in Rotterdam, in seiner Medulla theologica das Recht einer christlichen Ethik[1] gegenüber der philosophischen und neben der Glaubenslehre[2] geltend. Denn das höchste Gut oder Ziel des Menschen kann nur Eines, das des Christenthums sein; wobei denn A. seinerseits, im Gegensatz zu Keckermann, das relative Recht der natürlichen Sittlichkeit und somit der philosophischen Ethik verneinte. Entweder Christus oder Belial — lautet sein streng puritanischer Grundsatz.

Außer der medulla schrieb er auch eine Kasuistik, welche zwar im Grunde eine Ethik ist, aber doch der Reihe kasuistischer Arbeiten angehört, welche die reformirte wie die lutherische Kirche aufweist. Schon sein Lehrer, der strenge Kalvinist Perkins, geb. 1558, † 1602 zu Cambridge, hatte Casus conscientiae geschrieben[3], worin zuerst vom Gegensatz des Guten und Bösen und von den verschiedenen Arten der Sünden — wissentliche und unwissentliche, gewollte und nicht gewollte, aus Schwachheit oder aus Vermessenheit; Uebertretung und Unterlassung; schreiende und erträgliche oder läßliche; wider Gott und wider den Menschen; eigene und Theilhaftigmachung an fremden; größere und geringere u. s. w. —, sodann vom Gewissen (ein Sichbewußtsein, gibt Zeugniß nach Gott, unter Gott, aber über dem Menschen) gehandelt wird, um hierauf zu den Fragen und Fällen des Gewissens überzugehen, welche nach den drei Abschnitten: vom Menschen an sich, gegen Gott, in Bezug auf die menschlichen Gemeinschaften, Haus, Kirche und Staat, betrachtet werden; zugleich im praktischen Interesse für den Prediger. Er vertritt in dieser wie in seinen übrigen zahlreichen praktischen Schriften die strengste äußere Lebenszucht z. B. in der Sonntagsfeier. — Diesem seinem Lehrer folgend schrieb nun auch Amesius seine kasuistische Schrift De conscientia et eius jure vel casibus: kurze Erörterungen über die verschiedenen Titel der Ethik.

Das 1. Buch gibt die Definitionen von consc, synteresis u. s. w., erörtert die verschiedenen Arten des Gewissens (erronea, dubitans u. s. w.); das 2. handelt von Sünde, Bekehrung u. s. w., Heiligung, Kampf von Fleisch und

---

1) Observantia, d. i. diejenige Bethätigung des Menschen qua Dei voluntas in ipsius gloriam cum subjectione praestatur; denn die Theologie überhaupt ist doctrina Deo vivendi.

2) Fides d. i. acquiescentia cordis in Deo.

3) Ursprünglich englisch, lat. v. Mager, Hann. 1603 u. Drakus in Perkins Opp. omnia theol. Genf 1624, deutsch v. Sprüngli, Basel 1640, auch Leipz. 1690. Vgl. Schweizer, Stud. u. Krit. 1850 S. 555 ff. u. Schwarz in P. R.-E.² VII, 556.

Geist u. s. w., Versuchungen; das 3. von den Tugenden und Sünden; das 4. — De officiis hominis erga Deum — von Religion, Glaube, religiösem Verhalten, Kirche u. s. w.; das 5. — De officiis hominis erga proximum — von Recht, Gerechtigkeit, Liebe, Fürbitte, Ehre des Nächsten, Pflichten gegen Untergebene, der Eheleute, Obrigkeiten, von Mord, Duell, Krieg, Ehe, Luxus, Kontrakten, Armuth, Reichthum, Sparsamkeit, Habsucht, Lüge, Verschwiegenheit u. s. w. — wie man sieht, in bunter Folge. Seine Definition des Gewissens lautet: consc. hum. est judicium hominis de semet ipso, prout subjicitur judicio Dei; so daß es also, obgleich es eine inclinatio voluntatis einschließt, zum intellectus, nicht zur voluntas gehört, wie auch die besseren Scholastiker es bezeichnen als einen actus judicii practici, ex facultate intellectus etc. Er bildet einen Syllogismus, dessen propositio (maior) als lumen et lex, die assumtio (minor) als index vel liber, die conclusio als judex zu bezeichnen ist. Die maior wird von der synteresis diktirt, die minor wird speziell συνείδησις genannt, die conclusio ist die κρίσις. Die Synteresis ist demnach ein habitus intellectualis, quo assentimur principiis operationum moralium, in ordine ad Dei voluntatem. Ihren Namen hat sie von συντηρεῖν, d. i. conservare, weil durch Gottes Gnade auch nach dem Fall Erkenntnisse des Rechten u. s. w. bewahrt worden sind. Sie ist also der Sache nach identisch mit der lex naturalis oder der uns eingeschriebenen lex Dei. Hier haben wir also, wenn auch in einfacher Form, den Anschluß an die Scholastik, deren Tradition hierin die Ethik der Reformationszeit bewahrte. — Die ganze Behandlung ist in streng logischer, vielfach syllogistischer Form gehalten, am Schluß immer in einzelnen Thesen zusammengefaßt.

4. Aehnlich schrieb auch Alsted[1] (1585—1638) eine theologia casuum, Hann. 1621, eingetheilt nach den Artikeln des apost. Symbolums, dem Dekalog und dem V. U., für den Zweck der pastoralen Praxis, eine Art Pflichtenlehre unter dem Gesichtspunkt der Gewissenhaftigkeit, als Berathung besonders in den Anfechtungen, den tentationes, welche entweder ad bonum oder ad malum sind und in die vier Klassen zerfallen: 1. Anfechtung des Christen in Betreff des Zornes Gottes — die schwerste Art —; 2. diabolische, blasphemische, Anfechtung; 3. von der eigenen Sünde ausgehend; 4. von der Einbildungskraft ausgehend, die s. g. melancholische.

Das Gewissen selbst nun, bestimmt als vis intellectus practici in creatura rationali statuens de rebus gestis, medio inter Deum et hominem loco posita, infra Deum et supra hominem, wird, da nur Gott das Gewissen unmittelbar durch sein Wort verpflichtet, in seiner relativen Freiheit gegenüber menschlichen Verpflichtungen sowie in seinen Funktionen betrachtet. Diese werden auf die testificatio und judicii exercitatio beschränkt, während das sonst Erforderliche durch die mens, welche die theoretischen Prinzipien gibt, die synteresis als die Darbietung des göttlichen Gesetzes und die memoria als die Vergegenwärtigung der zu richtenden Handlungen geleistet, mit deren Hülfe denn der syllogismus practicus vollzogen wird. Daraus erwächst das gute und das böse Gewissen.

1) Schweizer, a. a. O. S. 559 ff.

5. Um von der kasuistischen zur systematischen Form der Ethik zurückzukehren, so hat wie Amesius und viele andere auch **Polanus**, geb. 1561, † 1610 als Prof. in Basel, das christl. Lehrsystem Syntagma theologiae christ. 1609) als theoretisches und praktisches bezeichnet[1], im Ganzen auch nach den beiden Tafeln des Dekalogs eintheilend. Tugend und Pflicht faßt er, wie es auch sonst Sitte war, in Eins zusammen als virtutes et earum actiones. Die Tugend ist ihm nach herkömmlicher Definition habitus quo voluntas inclinatur ad bene agendum. Als die Tugenden werden die bekannten vier Kardinaltugenden genannt. Die bona opera sind 1. religio s. opera immediati cultus Dei, fides, spes et caritas, nach außen hervortretend: oratio (V. U.), als adminicula das pium jejunium et gestus externi, worauf noch de juramento, de voto, de cultu publico folgt; 2. der cultus mediatus s. virtutes morales, caritas erga proximum — richtig als mittelbares Verhalten gegen Gott gefaßt — in Besprechung einzelner Tugenden ausgeführt; aber ohne die realen Gemeinschaftsverhältnisse zu Grunde zu legen. So auch der Baseler **Wolleb**, † 1629, Christianae theologiae compendium, 2. Aufl. 1634; 1. Buch die Glaubenslehre, 2. Buch die Moral als Lehre von den guten Handlungen und Tugenden, nach dem Dekalog. Ferner **Wendelin**, † zu Zerbst 1652, in s. Systema maius und Comp. theol. christianae. Marburg 1665: agnitio und cultus Dei = Moral, und zwar moralis und ceremonialis, jene nach den 10 Geboten, deren 1. Tafel die officia pietatis quae Deo debemus, die 2. Tafel die officia probitatis, quae hominibus debemus enthält.

6. Wenn hier die christliche Betrachtungsweise maßgebend ist, so dient bei **Anton Waläus**, 1573—1639, das Christliche nur zur Ergänzung des Philosophischen, wie es vor allem auf Aristoteles beruht: Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum 1620. Er handelt hierin De summo hominis bono, De virtutis natura in genere, De virtutibus singularibus. Es ist im Grunde eine Wiedergabe der nikomachischen Ethik, durch die christliche nur ergänzt. Weit bedeutender ist **Moses Amyraut's**, geb. 1596, † 1664, La morale chrétienne. Saumur 6 T. 1652—1661, zunächst für gebildete Nichttheologen in freier, flüssiger Sprache geschrieben, die verschiedenen Zeiten durch seine föderale Methode vermittelnd, mit einer voraus-

1) Theologiae christ. sunt partes duae, prima de fide et rebus credendis, altera de bonis operibus et rebus faciendis.

geschickten anthropologisch-psychologischen Grundlegung, welche an Aristoteles erinnert.

Von den holländischen Theologen ist zu nennen: Hoornbeck, 1617—1666 zu Leyden: Theologia practica, Utr. 1663, verm. 1689. 1698, unvollständig geblieben, daher eine ergänzende Fortsetzung Vetera et nova etc., Utrecht 1772[1]; Petr. von Mastricht, Theoretico-practica theologia, ed. nova, Utr. 1699: Methodum sectatus sum Amesii in medulla ed casibus conscientiae. Die Theologie zerfällt in Glaube und Liebe, res credendae und officia praxeos theologiae. Diese praxis oder observantia umfaßt 1. theologiam moralem de virtutibus ac vitiis simplicibus (1. das Allgem., 2. religio = Pflichten gegen Gott, 3. justitia = Pflichten gegen den Nächsten), 2. theol. asceticam s. virtutes compositas in usu et exercitio. Die Lehre von der religio und justitia, d. h. von den Pflichten gegen Gott und gegen den Nächsten, wird dekalogisch abgehandelt, also nach der Anordnung des Amesius, Polanus, Wolleb u. s. w.

Heidegger in Zürich (der Verf. der Formula consensus), † 1698, hat eine kleine Schrift verfaßt: Ethicae christ. prima elementa ex sana ratione et s. scriptura etc., nach seinem Tode herausg. von Curicke. Frkf. u. Lpz. 1711: Allgemeine und spezielle Ethik:

Das 1. Buch (die allg. Ethik), nur Prolegg. zum zweiten, bespricht die allgemeinen Fragen über Begriff der Ethik, von den Handlungen und ihren Prinzipien, von den Affekten, vom Gesetz, von der Tugend — alles in mannigfache Beziehung zur philos. Moral gesetzt. Das 2. Buch (die spez. Ethik) handelt von den Kardinaltugenden, spez. der Gerechtigkeit — mit Augustin: has quatuor virtutes generales facit unus idemque amor Dei per quadruplicem operandi modum —; dann von den religiösen Tugenden: fides, spes, caritas; in ihrer Erweisung als Liebe zum Worte Gottes und als Gebet; weiter über Fasten, Eid, Loos und öffentlichen Gottesdienst. Die justitia proximi sodann wird nach der 2. Tafel abgehandelt. Man sieht den Typus der Moral, wie sie sich aus philosophischen und religiösen Voraussetzungen ziemlich übereinstimmend herausgearbeitet hat: allgemeine psychologisch-ethische Grundlegung, die Tugendlehre: Kardinaltugenden und theologische Tugenden, nach der 1. Tafel, die Tugenden der justitia nach der 2. Tafel.

7. In freiem Anschluß an diese Behandlungsweise steht der Genfer Pictet, † 1724, in seiner Medulla ethices christianae, Genf 1711, im Anschluß an s. Medulla theologiae christ. 1711, in katech.-dialogischer Form. 1. Buch: über die Ethik überhaupt, 2. B.:

1) Buddeus ist geneigt, dieser Arbeit den Preis vor den andern zu reichen (Institt. etc. p. 15), weil sie vor allem die Pflege des innern Lebens im Auge hat.

die religiösen Tugenden, 3. B.: über die Tugenden und Laster in Bezug auf den Nächsten, 4. B.: in Bezug auf sich selbst, 5. B.: von den Affekten, 6. B.: von den Pflichten des Berufs und Standes. Indem hier die Stände mehr hervortreten, tritt der Dekalog dagegen zurück, und bei den Ständen werden weniger die großen Gemeinschaftskreise als die individuellen Stellungen und Thätigkeiten betont. Pictet verfaßte auch eine mehr populäre Moral für Gebildete überhaupt: La morale chrétienne ou l'art de bien vivre. Genf 1693.[1] Hier meinte er endlich „eine vollständige Sittenlehre mit Zugrundelegung des Schema der medulla darzubieten, die alle Pflichten und Tugenden des Christen, sowie die Laster und Affekte in sich begreife". — Diese Richtung auf das praktische Christenleben verfolgen auch andere ähnliche Schriften.[2] So Vitringa's Typus theologiae practicae s. de vita spirituali eiusque affectionibus. Brem. 1717. Die vita spirit. wird gut evangelisch als exercitatio verae et vivae fidei per caritatem definirt, im Gegensatz zum altkirchlichen und römischen Mönchsideal oder zum Ideal des Quietismus u. ähnl., und in 18 Kapp. nach ihren Ursachen, Theilen, Fortschritten u. s. w. geschildert. — Aehnlich will auch Hottinger's Typus vitae christ. delineans theologiam morum generalem de resipiscentia et fide. Marb. 1715 der Praxis des Lebens dienen, indem von Sünde, Buße u. s. w., von den christl. Tugenden, ihrem Wachsthum, Ausübung, Förderung, Hemmnissen u. s. w. gehandelt wird.

8. Eine charakteristische Arbeit ist Frdr. Adolf Lampe's Delineatio theologiae activae (Herborn 1728) in 3 BB. Auf der einen Seite gehört Lampe in die Geschichte des niederländischen Pietismus und hat er auf innerliches Christenthum gedrungen[3]; auf der andern Seite zeigt er sich in jener Schrift als scholastischen Theologen, wenigstens der Form nach, und als Vertreter kalvinistischer Denkweise.

Das 1. Buch behandelt die allgemeinen, das 2. Buch die speziellen Pflichten, das 3. Buch die Gemeinschaftspflichten. Das 1. Buch in seinen 10 Kapp. handelt 1. von der aktiven Theologie überhaupt, 2. vom Subjekt derselben, dem Menschen nach seinen qualitates naturales, 3. nach seinen qualitates morales, in statu corruptionis, 4. in statu gratiae, 5. nach reformirter Tradition — vom Gesetze Gottes als dem obersten Gesetz für die Handlungen des Wiedergebornen,

1) U. ö., verb. 1710, übers. v. Bachstrohm. 3. Aufl. Lpz. 1752.
2) Schweizer, a. a. O. S. 572 ff.
3) Vgl Heppe, Gesch. des Pietism. u. der Mystik in der ref. Kirche namentl. der Niederlande. Leiden 1879 S. 479 ff.

6. von der entsprechenden Moralität der menschlichen Handlungen: den Tugenden und Lastern, den guten und bösen Werken, 7. von dem entsprechenden oder widersprechenden Zweck, de fine actionum humanarum legitimo et illegitimo, 8. von der falschen und richtigen Intention: einerseits superbia, philautia, dipsychia; andrerseits humilitas, abnegatio sui ipsius, simplicitas, 9. von den Lastern und Tugenden hinsichtlich des modus, actionis: ignavia und diligentia, stultitia und sapientia und prudentia, coactio und spontaneitas, tepor und zelus, inconstantia und constantia, endlich 10. von dem hauptsächlichsten Hinderniß und Hülfe: Heuchelei und Aufrichtigkeit. Das 2. Buch behandelt dann die speziellen Pflichten: 1. die Vorbereitung auf die Bekehrung, 2. die Anfänge der wahren Bekehrung, 3. Unglaube und Glaube, 4. die Bekehrung von der knechtischen Furcht zur gewissen Hoffnung, 5. von der falschen zur wahren Liebe: Gottes, unsrer selbst, des Nächsten, als der wahren Heiligkeit, 6. die Früchte der Liebe Gottes, 7. die Pflichten aus Liebe zu uns selbst, 8. zum Nächsten, 9. die Mittel zur Erhaltung im Stand der Gnade, 10. die Versuchungen der Gläubigen, den Kampf zwischen Geist und Fleisch, 11. die Trübsale und die Geduld, 12. die Tugenden und Laster in Bezug auf den Altersunterschied, 13. die Kunst zu sterben, 14. den Trost der Christen. Das 3. Buch endlich bespricht die sozialen Pflichten: 1. der Glieder der Kirche, der communio sanctorum, 2. in ihren verschiedenen Stellungen in der Kirche, 3. der staatlichen Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen, 4. die Familienpflichten, 5 im Verhältniß von Lehrer und Schüler, 6. zwischen Freunden und Feinden, endlich 7. zwischen Lebenden und Todten. — Die Form der Darstellung ist eine scholastisch zerhackte, in deren Formalismus das Sachliche verschwindet, so daß man von diesem wenigstens keine Empfindung empfängt. Man braucht z. B. nur das Kapitel von den Versuchungen und vom Kampf des Christen anzusehn. Die Denkweise ist die streng kalvinische. So tritt der prädestinatianisch normirte — theokratisch kalvinische Gesichtspunkt besonders bei der Lehre vom Staat und dem Verhalten der Christen in der Staatsgesellschaft hervor. Der Staat hat für das Heil des Einzelnen zu sorgen.[1] Zum Beweis dafür wird auf die alttest. Theokratie verwiesen (p. 511). Der Staat hat also keinen eigenen, selbständigen Zweck, sondern er dient nur der Kirche und so dem Willen Gottes, der die Kirche will als die Gesammtheit der einzelnen Erwählten. Nach dieser Zweckbestimmung normirt sich denn auch die Form des Staates, also die Gesetzgebung u. s. w. Dieser Theokratismus ist, wie man sieht, obgleich aus dem Gegensatz zu Rom hervorgegangen, doch nichts als der, wenn auch feindliche, Bruder des römischen, wie dieser wurzelnd in der gesetzlichen Fassung, d. h. Verkehrung des Evangeliums. Nicht zufällig wird es sein, daß die Ausführung nur biblische

1) Vgl. III, 3. Finis reipublicae rite institutae wird so bestimmt: ut peccator in corrupto hominum statu externam opportunitatem operandi salutem suam ad gloriam Dei nanciscatur. Denn finis, in quem ipse Deus mundum conservat, est ecclesiae conservatio et electorum salus. Si salus singulorum est finis reipublicae, tum liquet, quod quo perfectior est salus, ad quam leges societatis civilis tendunt, eo perfectior sit ipsa reipublicae forma. Salus temporalis et aeterna ita sibi invicem sunt innexae, ut illa absque hac inanis umbra sit.

Begründung, keine kirchengeschichtlichen u. dgl. Belege kennt — das Widerspiel römischer Behandlung bei gleicher Gesetzlichkeit.

Dagegen verläßt Ostertag[1], 1663—1747, bereits die altreformirte Prädestinationslehre und vertritt überhaupt die Aufweichung des Dogmas. Durch seine lange Wirksamkeit, seine Frömmigkeit und seine Schriften hat er auf seine Zeit und in weiten Kreisen einen großen Einfluß im Sinn der Moralisirung des Christenthums ausgeübt; aber sein Compend. eth. christ., aus Kollegienheften herausgegeben, hat er nicht anerkennen wollen, wie es denn auch von seiner Weise kein entsprechendes Bild gewährt. Die Darstellung hat etwas Abstraktes und Allgemeines, ohne konkrete Beziehungen. Es enthält nur die allgemeine Ethik, im 1. Theil über den Unterschied zwischen gut und bös; über Prinzip, Norm und Ziel der Ethik; über Tugend und Sünde &c.; im 2. Theil über die Antriebe zur Sittlichkeit: Nothwendigkeit der Heiligkeit, Bedeutung unseres Berufs, Vorbild Christi, Tod und Gericht u. s. w.; im 3. Theil über die Mittel der Frömmigkeit: Schriftlesung, Gebet u. s. w. Im Abschnitt über das Gewissen (I, 2, 1) wird demselben nicht bloß das sittliche Urtheil, sondern auch die Kenntniß dessen, was wir sollen, zugeschrieben, also das Gesetz bereits in das Gewissen selbst hineingenommen. In ihm kündigt sich bereits eine neue Zeit an.

In andrer Weise gilt das von Altmann, der christliche und philosophische oder natürliche Ethik mit einander zu verbinden sucht in seinen Principia ethica ex monitis naturae et praeceptis religionis christ. deducta. 2. Aufl. Zürich 1753: Ita ut ethicae simul philosophicae sive rationalis et christianae praecepta tradantur, nur daß eben die natürliche Ethik unvollkommen sei, da sie nichts vom Glauben u. dgl. weiß. Da haben wir das äußerliche Verhältniß beider, wie es in der Wolf'schen Philosophie zu Hause ist. Dieser Schule gehört dann Stapfer's († 1775) Sittenlehre, 6 Theile, Zürich 1756—66, an. Wolf hat gelehrt, daß die Wahrheiten der natürlichen Religion aus der Vernunft, die der geoffenbarten aus der Schrift herzuholen seien; dieß zweite tritt zu jenem hinzu. „Die Sittenlehre ist diejenige Lehre, welche den Menschen unterrichtet, wie er leben müsse, wenn er wolle glückselig sein, und wie er seine Natur und Gemüthsgaben gebrauchen müsse, wenn die Ehre Gottes, seines Schöpfers und Wohlthäters, wie auch die allgemeine Wohlfahrt seines Nächsten durch ihn solle befördert werden." Hier hören wir schon die Sprache der Ueber-

1) Schweizer, Gesch. der ref. Centraldogmen II, 759 ff. P. R.-E.² XI, 134 ff.

gangszeit; und die Form des Vortrags ist die langweilig mathematisch syllogistische der Wolf'schen Methode. An ihn schließen sich Wyttenbach, † in Marburg 1779, Comp. theol. dogm. et moralis. Fcf. 1754. Joh. Chrph. Beck, † 1785, in seiner Synopsis universae theologiae naturalis et revelatae dogm., polem. et practicae, Bas. 1765, an. Die Kompendien von Endemann, † 1789, Institutt. theol. mor. Fcf. 1780 und Eth. christ. comp. Fcf. 1783 und von Robert, Eth. christ. comp. Marb. 1770 wurden viel gebraucht und schließen die spezifisch reformirte Moral ab; der Unterschied von der lutherischen verschwindet.

§ 25. Die Kasuistik bei Luther.

Zur Berathung des Amtes in Fragen des kirchlichen Handelns wie in seelsorgerlichen Gewissensfällen bildete sich frühzeitig in beiden evangelischen Kirchen eine Kasuistik aus, die sich aber wesentlich sowohl von der traditionellen Gebundenheit wie von der Aeußerlichkeit römischer, insonderheit jesuitischer Kasuistik durch ihr Zurückgehen auf die Schrift und die Gewissenserwägung nach dem maßgebenden Gesichtspunkt des persönlichen Heils, somit also auch durch die verschiedene Fragestellung nicht nach dem sittlich Möglichen, sondern sittlich Nothwendigen, d. h. allein Richtigen unterscheidet. Sie ist theils in besonderen Arbeiten behandelt, theils in Sammlungen einzelner Entscheidungen niedergelegt.

1. Die Briefe Luther's. Schon frühzeitig stellte sich das Bedürfniß einzelner Berathungen heraus. Je weniger die Dinge bei der ersten Bildung der reformatorischen Kirche geordnet waren, und je mehr die Gemüther in der großen allgemeinen Erschütterung und Loslösung von den traditionellen Anschauungen und der bisherigen kirchlichen Leitung vielfach in Unsicherheit versetzt waren, um so stärker mußte sich jenes Bedürfniß geltend machen. Je zentraler aber die Stellung Luthers innerhalb der neuen Bewegung war, die von ihm ihren Ausgang genommen hatte, um so natürlicher war es, daß man vor allem an ihn in allen möglichen Angelegenheiten des äußeren wie des inneren Lebens sich wandte. Wenn wir die Briefe Luther's[1] durchsehen, so tritt uns ebenso sehr die außerordentliche Menge der verschiedenartigsten Anliegen entgegen, mit denen er heimgesucht war, so daß er wiederholt klagt, daß er trotz rascher Arbeit nicht damit fertig

1) Ich lege für das Folgende die 4 Bde. der deutschen Briefe in der Erl. Ausg. Bd. 53—56 zu Grunde.

werden könne, als auch die nie nachlassende Freudigkeit seines Glaubens und feste Entschiedenheit seines Wortes. Es ist wie ein erfrischendes Stahlbad, diese Briefe zu lesen. An die verschiedensten hat er zu schreiben: an Fürsten und Herren [1], befreundete und gegnerische Herren vom Adel, Stiftsherren, Räthe, Städte, Gemeinden, Frauen und trauernde Wittwen, einzelne Leidtragende und Angefochtene u. s. w. Ueber die verschiedensten Materien erstreckt sich dieser Briefwechsel. Bald sind es Fürsprachen, die er einlegt — immer wieder dazu bereit [2] — bei Fürsten oder Städten für Hülfesuchende, Arme, Bedrängte u. dgl., bald drohende oder strafende Briefe an Hochstehende, wie an den Mainzer Kardinal und Kurfürsten [3], oder andere.[4] Oder es sind Fragen des Gottesdienstes, wie über die Elevation des Sakraments, worüber er sich wiederholt auszusprechen hatte, oder über die gemeine Beichte oder Absolution neben der privaten, wie aus Anlaß der Verhandlungen und Bewegungen, die in Nürnberg, besonders durch Osiander, darüber entstanden waren.[5] Oder er hat über die rechte Verwendung der Klostergüter sein Urtheil abzugeben [6]; oder vor den Schwarmgeistern [7] u. dgl. zu warnen, oder gegen die Winkelmessen und das private Nehmen des Abendmahls in den Häusern [8], und was dergleichen mehr war.

Mehr in das Gebiet der sittlichen Berathung gehört die Frage des Kriegs gegen den Kaiser, oder wenn er die sächsischen Fürsten mit den eindringlichsten und freimüthigsten Worten zum Frieden und zum Vertragen unter einander ermahnt [9]: sie sollen in ihre Kammer gehen und ein Vater Unser beten, ehe sie zornige Entschließungen fassen. Welcher Theil aber angegriffen werde, der habe ein Recht, sich mit Gewalt zu wehren, und dürfe zu solchem aufgezwungenen Krieg in Gottes Namen des göttlichen Segens und der Vergebung gewiß sein.[10]

1) Das Register der Briefempfänger 56, 247 ff. zählt z. B. 11 Briefe an den Grafen Albrecht von Mansfeld, 17 an den Herzog Albrecht von Preußen, 54 an die Anhalter Fürsten, 200 an die sächsischen Kurfürsten u. s. w.

2) „Ich thue wohl mit Schreiben schier zu viel" 55, 301.

3) 55, 98 ff. 125 ff., über welche vermeintliche Beleidigung des Brandenburgischen Hauses er sich verantwortet 55, 157 ff.

4) Wie an die Domherren von Zeitz 55, 280.

5) 55, 9 f. 27 ff. 6) Z. B. 1532. 54, 297 ff. 334 ff. 7) 53, 253. 256.

8) 55, 124. 160 f. 9) 1542. 56, 15 ff.

10) S. 20: „Und wo es dahin käme, da Gott für sei, daß man zu Felde zöge, oder sonst zum Angriff geriethe, so bücket eure Häupter hieher gegen Wittenberg zu uns und empfahet unsre Hände, die ich hiemit auch verheiße zur Vergebung eurer Sünde, als die sich aus Noth wehren und gerne Recht leiden und haben wollten und damit auch deßfalls für Gott gerecht seid und gläubet unsrer Absolution. Darnach seid getrost und unerschrocken, laßt Spieße,

besonders viel war er zu seinem größten Verdruß in Anspruch genommen von den Ehesachen.[1] Er war hierin mit den Juristen nicht immer zufrieden; besonders in der Frage von den heimlichen Verlöbnissen, gegen welche er von Anfang an im Gegensatz zum päpstlichen Recht und zu den Juristen das göttliche Recht des 4. Gebots geltend gemacht hatte.[2] Im Zusammenhang damit war er wiederholt veranlaßt, bei Aeltern vorzubitten, daß sie ihren Kindern die Verlobung mit anständigen Jungfrauen zugeständen, damit sie nicht in Versuchung und Gefahr kämen, sich selber zu helfen. Auf der andern Seite war er auch veranlaßt, an die Studenten Wittenbergs gegenüber den Versuchungen, denen sie ausgesetzt waren, ernste Ermahnungen zu richten, daß sie sich keusch halten sollten. „Es muß ja nicht alles so bald gebüßet sein, was einem gelustet. Es heißt wehre dich."[3] Oder er hat wegen Wucher und Zinsnehmen sein Urtheil abzugeben[4], welches freilich durch den damals herrschenden Mißverstand noch gebunden war. Sehr oft hat er in Glaubensbedrängniß Trost zuzusprechen: an die Evangelischen in Holland, in Livland, in Worms, in Augsburg[5], in Antwerpen, in Bremen[6], in Salzburg, Mittweida, Leipzig[7] u. s. w.; oder an solche, die in päpstlicher Umgebung und Dienststellung veranlaßt waren, römischen Gottesdienst mitzumachen mit Beunruhigung ihres Gewissens: sie sollen nichts wider ihr Gewissen thun, nach Röm. 14,23.[8] Dagegen erörtert er z. B. in einem eingehenden Bedenken gemeinschaftlich mit Melanchthon und Bugen-

---

Büchsen gehen in die Kinder des Unfriedens, Zorns und Rache, Gottes Wille geschehe; wer stirbt, der stirbt seliglich als im Gehorsam und Nothwehr, seinen Fürsten und Land zu schützen" u. s. w. Diese Worte dienen zugleich zur Bestätigung der Lehre über das Recht des Kriegs, wie sie Luther in seiner bekannten Schrift von 1527: Ob ein Kriegsmann u. s. w. ausgeführt hat.

1) Z. B. 1522. 53, 156. 1523. 53, 174. 1536. 55, 147 f. „Es haben mich die Bauern — so müde gemacht, daß ich die Ehesachen von mir geworfen und etlichen geschrieben, daß sie es machen in aller Teufel Namen, wie sie wollen. Lasset die Todten ihre Todten begraben."

2) Vgl. auch 1544 an den Kurfürsten Johann Friedrich. Z. B. 56, 72 ff. „E. K. F. G. wollten um Gottes und der Seelen Heils willen ihre Fürstl. Oberkeit abermal und aufs Neue hiezu thun und bei dem Wort und Gebot Gottes — halten wider den Papst und Teufel, damit wir desto stattlicher — diesen Teufel, das heimliche Gelübd, das verflucht, verdampt, lästerlich Geschäft des Endechrists mugen aus unsern Kirchen treiben und heraußen behalten". „Daß hie kein ander Rath ist, denn das heimlich Gelübd für ein Teufelswerk erkennen, darein kein Vater bewilligen kann."

3) 1543. 56, 62.

4) K. W. 53, 294. 296. 56, LVIII.

5) 1523. 53, 186. 190. 197. 6) 1525. 53, 341. 347.

7) 1532. 54, 325. 331 ff. 55, 7. 94. 56, 163 ff. 184.

8) 1535. 55, 115 f. 1543. 56, LX f.

hagen, daß wissentliche Sünde sich mit Glaube nicht verträgt, sondern dieser dadurch verloren geht. „Glaube und Anrufung Gottes sind zarte Ding und mag leichtlich sehr eine kleine Wunde des Gewissens sein, die stößt Glaub und Anrufung weg, wie ein jeder geübter Christ sehr oft erfahren muß.“ [1]

Oder es sind äußere Leidenserfahrungen, in denen er Trost zuspricht, seiner Mutter in Krankheit: wir sollen Gottes in Christo gewiß sein und seines Siegs uns getrösten [2]; Wittwen beim Tode ihres Gatten [3], Aeltern beim Tode des Sohnes [4], Frauen beim Gefängniß des Mannes [5], oder sonst in Traurigkeit. [6] Ueberall ist es die Versöhnungsgewißheit, aus der er Trost und Zuversicht schöpft und darreicht. Das ist die praktische Bewährung der reformatorischen Grunderkenntniß in der einzelnen Seelenberathung. Am glänzendsten aber bewährt sie sich, wenn es sich darum handelt, Angefochtene, besonders ihres Heils und der Vorsehung Gottes halber Angefochtene zu trösten und aufzurichten. Hier fließt ihm das Herz und der Mund nur so über von getroster Gewißheit der Gnade Gottes in Christo, welche uns freudig und trotzig gegen jene Gedanken machen kann, die vom Teufel stammen. „Ich kenne die Krankheit wohl und hab bis auf den ewigen Tod in dem Spital gelegen“, schreibt er an eine solche angefochtene Seele. Es ist der Teufel, von dem solches kommt, „der plagt ein Herz damit, auf daß der Mensch Gott feind werden und verzweifeln wolle, welches doch Gott alles im ersten Gebot hart verboten hat und will, daß man ihm trauen, lieben und loben soll, davon wir leben“. [7] Und wenn nun daraus Lebensüberdruß entsteht und die Seele sich quält mit trüben Gedanken, so soll man solchen Teufelsgedanken in Gottes Namen Abschied geben. So ruft er einem Herrn von Stockhausen zu, der von Selbstmordgedanken gequält war, und ermahnt daneben dessen Frau, ihren Mann ja nicht allein und ihm nichts in Händen zu lassen, womit er sich Schaden thun könnte. Er soll fest arbeiten, thätig sein, fröhlich sein, neue Zeitung hören und lesen, den Teufel verachten und Gottes in Christo gedenken und

1) 1536. 55, 161 ff. 2) 1531. 54, 232 f. 3) Z. B. 56, 22. 113.
4) Z. B. 56, 114. 119. 5) 56, 103 f.
6) Z. B. an Schlaginhausen 1533. 55, 34 f. „Ungern höre ich aber, daß ihr zuweilen noch betrübt seid, so doch Christus euch so nahe ist, als ihr euch selbst und will euch ja nicht fressen, weil er sein Blut für euch vergossen hat. Lieber, thut dem frommen treuen Mann die Ehre und glaubt, daß er euch lieber habe und günstiger sei, denn D. Luther und alle Christen.“
7) 1531. 54, 228 f. 261 f.

sich getrösten.[1] Der Teufel kann nicht leiden, führt er ein anderes Mal aus, daß wir einen fröhlichen Gedanken haben: Aber wir sollen fröhlich sein in Christo, als der unser gnädiger Herr und Erlöser ist. „Den laßt für euch sorgen"; „er lebet noch"; „denn kein lieblicher, angenehmer Opfer ist als ein fröhlich Herz, das sich im Herrn freuet".[2] Quält uns aber etwa eine Sünde, die uns widerfahren ist, so daß wir etwa meinen, wir müßten nun ewig des Teufels sein, so ist ja Christus darum für uns gestorben, daß die, so unter des Teufels Gewalt sind, von ihm los werden sollen.[3] So wird die reformatorische Gewißheit des Heils für Luther wie die Quelle des sittlichen Lebens, so der unversiegliche Trost wider alle Anfechtung von außen und innen, so daß damit wie die römische Moral, so auch die verkehrte römische Seelenführung überwunden ist, welche die Einzelnen auf allerlei Bußen und Leistungen oder Opfer und Weihungen der Kirche u. dgl. verweist, kurz auf menschliches Thun, statt auf die einige That Gottes in Christo. So hat die reformatorische Erkenntniß alles zurechtgestellt.

In Porta's Pastorale Lutheri (1604) ist ebenfalls eine Reihe von Rathschlägen für einzelnes Verhalten gesammelt: nach den zehn Geboten geordnet, besonders wie in Todesfällen zu trösten[4], wie in Ehesachen zu

1) 1532. 54, 338 ff. Diese Briefe sind, so kurz sie sind, so reich an pastoraler Weisheit, daß ich sie am liebsten ganz abdruckte. Nur etliche Hauptstellen daraus. „Es war unserm Herrn Christo das Leben auch sauer und bitter, noch wollte er nicht sterben ohne seines Vaters Willen" u. s. w. „Darum müsset ihr ein Herz und Trotz fassen gegen euch selbst, und mit Zorn gegen euch selbst sprechen: Nein Gesell, wenn du noch so ungern lebetest, so sollst du leben und mußt mir leben; denn so wills mein Gott, so will ichs haben. Hebt euch, ihr Teufelsgedanken, in Abgrund der Höllen, mit Sterben und Tod, hie habt ihr nichts zu schaffen u. s. w. und die Zähne zusammengebissen wider die Gedanken" ꝛc. „Aber der allerbeste über allen Rath ist, wenn ihr nichts überall mit ihn kämpfen mochtet, sondern konntet sie verachten und thun, als fühltet ihr sie nicht und gedächtet immer etwas anderes und sprecht also zu ihm: Wohlan Teufel, laß mich ungeheiet, ich kann jetzt nicht deiner Gedanken warten, ich muß reiten, fahren, essen, trinken, das oder das thun, item: ich muß jetzt fröhlich sein, komm morgen wieder" u. s. w.

2) 1534. 55, 63. „Darum wenn ihr traurig seid und will überhand nehmen, so sprecht: Auf! ich muß meinem Herrn Christo ein Lied schlagen auf dem Regal." „Und greift frisch in die Claves und singet drein, bis die Gedanken vergehn."

3) 1543. 56, 45. „Darum thut ihm also: speiet den Teufel an und sprecht: hab ich gesündigt, ei so hab ich gesündigt und ist mir leid, ich will aber darum nicht verzweifeln; denn Christus hat alle meine Sünde getragen und weggenommen" u. s. w. „Dazu bin ich auch absolvirt; darum heb dich, Teufel, immer hinweg." „Darum sei zufrieden und getrost, dir sind deine Sünden vergeben; da verlasse dich kühnlich auf, kehr dich nicht an deine Gedanken" ꝛc.

4) Blatt 121—158.

handeln, wie mit Schwermüthigen und Angefochtenen umzugehen sei[1] 2c. Wir haben nicht nöthig, darauf weiter einzugehen, ebenso wenig auf das, was die Tischreden Hiehergehöriges enthalten. Die Hauptsache ist immer: Gott hat seinen Sohn Christum in die Welt gesandt; ich bin ein Christ, ein Gliedmaß der Kirche — daran soll man sich immer halten.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß Melanchthon's „Berathschlagungen und Bedenken", wie sie Petzel lateinisch und deutsch[2] gesammelt und herausgegeben hat, anderen Charakter tragen. Melanchthon war der Lehrer und der Berather in den allgemeinen Kirchenangelegenheiten, aber nicht so in der Seelenführung. So finden wir bei ihm Aussprachen über die Fragen des äußeren sittlichen Lebens im Gegensatz gegen die Irrthümer der Wiedertäufer, über Obrigkeit, Privateigenthum u. dgl., über Ehesachen, Kirchenordnungssachen u. dgl., auf die wir hier nicht weiter einzugehen Veranlassung haben.

§ 26. Die kasuistische Literatur.

1. Wenn wir in jenen Berathungen Luther's die Anfänge der evangelischen Kasuistik zu sehen haben, so ist damit bereits gesagt, worin sich diese Kasuistik von der römischen unterschied. Daß es zu einer evangelischen Kasuistik kam, war natürlich. Denn zu viele Fragen des persönlichen und des kirchlichen Lebens erhoben sich, zumal in den Anfängen der neuen Ordnung der kirchlichen Dinge, und traten auch später immer wieder hervor, welche Berathung forderten. Außer den hervortretenderen Lehrern waren es vornehmlich die theologischen Fakultäten, insonderheit die Wittenberger, welche zu einer Art von Spruchkollegien in wichtigeren Fragen wurden. Es war natürlich, daß man theils diese Gutachten sammelte, als auch, daß Einzelne dieß Feld überhaupt bebauten, um damit für mannigfache Fragen und Fälle Rath und Weisung zu geben. So bildete sich in der reformirten wie in der lutherischen Kirche eine Kasuistik aus, welche Gegenstand von Vorlesungen wie von schriftstellerischen Bearbeitungen war. Amesius in Franeker[3] wie Balduin in Wittenberg hielten Vorlesungen darüber,

1) 311 ff. 2) 1601. Neustadt a. d. Hardt.

3) Paränesis 1623. Wie Sokrates die Philosophie auf das gewöhnliche Leben hingelenkt habe, so sei es Zeit, auch die Theologie auf das Leben und die Praxis zu lenken. Uebrigens vgl. über Amesius § 24. 3.

die dann herausgegeben wurden.[1] Manche andere noch bearbeiteten dieses Gebiet.[2] Die einzelnen Gutachten aber der theologischen Fakultäten u. s. w. wurden in systematisch geordneten Sammlungen herausgegeben.[3]

2. **Balduin** geht, wie das in derartigen Arbeiten gewöhnlich war, im 1. Buch aus vom Begriff des Gewissens, den Arten desselben u. s. w. und seinem Verhältniß zur sogen. Synteresis. Diese entspricht dem, was wir etwa das vorangehende Gewissen zu nennen gewohnt sind: das unmittelbare und allgemeine Bewußtsein des Guten, während das Gewissen die Anwendung desselben auf die einzelnen Fälle ist.[4] Dieß wird dann in Beziehung gesetzt (2. Buch) zu Gott, Religion, Glaube, Gotteserkenntniß — so daß wir im Grunde dogmatische Themata haben, die nur unter diesen Gesichtspunkt gestellt und so als Gewissenssachen behandelt und in das Praktische gewandt werden.

So wird die Frage erörtert, ob es gut sei, in demselben Staate verschiedene Kulte zuzulassen mit dem Ergebniß, daß dieß nicht zu empfehlen sei.[5] Oder es sind spezielle Fragen in Betreff des Gebets für Verstorbene, über Ort und Zeit u. s. w. des Gebets. Oder es wird über die Gelübde[6] geurtheilt, daß dieselben in der christlichen Freiheit stehen, nur Gott zu leisten seien, sich nur auf etwas Religiöses, Gutes, Nützliches beziehen sollen. Oder über den Eid[7], wann er richtig, wann er nicht zu halten sei u. dgl. m.[8] Oder es wird die

---

1) Amesius' Schrift: De conscientia et eius jure vel casibus libri quinque 1630 u. ö. Frdr. Balduin's 1621—27 gehaltene Vorlesungen über die casus conscientiae wurden 1628 von der Wittenb. Fakultät herausgegeben.

2) Als Theologia conscientiaria von Conr. Tannhauer 1679, Frdr. Bechmann 1694; ferner Tannhauer's Theol. casualis quam e msto publicae luci asseruit etc. Frdc. Mayer. Greifsw. 1706. Alsted schrieb Theol. casuum 1621, Summa casuum conscientiae 1643; Joh Schmid Collegium casuum consc. 1634; Joh. Ad. Osiander Theol. casualis 1680; Joh. Olearius Introductio in theol. moralem et casuisticam 1694. Vgl. Walch, Biblioth. theol. sel. II, 1127. Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten u. s. w. I, 25 f.

3) Thesaurus consiliorum et decisionum, d. i. vornehmer Universitäten, hochlöblicher Collegien, wohlbestallter Consistorien, auch sonst hochgelehrter Theologen und Juristen Rath, Bedenken, Antwort, Belehrung, Erkenntniß, Bescheide und Urtheile u. s. w belangend sowohl Religions-, Glaubens-, Gewissens-, Kirchen-, Amts- und Ehe- als bürgerliche und andere Sachen, wie dieselben täglich fürfallen u. s. w. Durch M. Gg. Dedekenn, Hamb., hernach aber in richtigerer Ordnung u s. w. durch Joh. Ernst Gerhard (nach dessen Tod). Jena 1671. 3 Bde. Fol. mit Vorreden der theol. Fak. zu Leipz., Greifsw., Wittbg.

4) Die synteresis wird definirt als naturalis habitus principiorum operabilium, facultas animae quae semper adversatur vitiis; instinctus naturalis in bonum antequam fiat. Das Gewissen dagegen bezieht sich auf die acta. Jene kann nicht irren, dieses irrt oft.

5) p. 185, es ist besser diversitatem in una republica non admittere.

6) p. 277 sqq. 7) p. 325 sqq.

8) Z. B. Quidquid promittere non debemus, ea nec jurare possumus. Also Eide quae contra pietatem et officia caritatis sunt et quae bonum publicum

Frage über die Sonntagsarbeit[1], oder über das Fasten[2] u. dgl. kasuistisch behandelt. Die späteren Erörterungen über den Verkehr mit den — guten oder bösen — Geistern enthalten manches Wunderliche und sind von geringer Brauchbarkeit. Werthvoller sind die psychologischen Abhandlungen: über die verschiedenen Formen der Melancholie[3], über die Versuchung zum Selbstmord[4] u. dgl. und wie solche Angefochtene zu behandeln seien; da begegnen uns jene Gedanken wieder, die wir von Luther her kennen, welche von der Gewißheit der Erlösung durch Christum ausgehn.

Ein weiteres — 4. — Buch geht auf spezielle Fragen des äußeren Verkehrs ein.

Was von Verkleidungen, was von Schauspielen zu halten sei — mit sehr maßvollem Urtheil[5], während z. B. das Schminken zur Vermehrung der Schönheit mit zahlreichen patristischen Belegen verworfen wird. Um noch einzelnes herauszuheben, so wird das Duell scharf verurtheilt[6], auch gegen die Einrede, daß es ein Ehrbeweis sei. Das möge es vor Menschen sein, aber nicht vor Gott. So wird denn auch ausgeführt, daß wir die Rachbegierde[7], die sinnlichen Begierden und Reizungen[8] zu bekämpfen haben; oder wie wir die Glücksgüter mit gutem Gewissen besitzen[9]; oder wie ein Christ in den verschiedenen bürgerlichen Ständen mit gutem Gewissen stehen könne[10] u. s. w. Und in ähnlicher Weise werden die verschiedenen Stände und Lebensverhältnisse durchgenommen.

Das Gesagte wird dienen, den besonderen Gesichtspunkt zu zeigen, unter welchem hier die Kasuistik im Unterschied von der römischen behandelt ist. Es ist das gute Gewissen, um das es sich durchweg handelt, das Wohlgefallen Gottes, quid Deo placeat, wonach entschieden wird; nicht wie in der jesuitischen Moral die Frage: was noch sittlich möglich ist, wie weit man gehen darf, ohne zu sündigen, sondern was das richtige und das allein richtige ist. Dieß gute Gewissen aber ist das durch die Erlösungsgnade Gottes geschenkte: ihre Bewahrung ist das vorderste Interesse, und ihre Gewißheit der Halt in Anfechtungen und der Trost im Leiden. Das ist die Verwerthung der reformatorischen Erkenntniß und die Bescheidung der evangelischen Gewissen für die einzelnen Fragen des Lebens.

Oder um aus Dannhauer's (von Frdr. Mayer 1706 herausg.) Theologia casualis[11] einiges anzuführen: Dannhauer erwähnt im Abschnitt über das

---

quoquo modo impediunt, ad ea praestanda non tenetur, p. 345. Dagegen z. B. ein Eid der Gewalt, der Räubern geleistet worden, gegen Freilassung eine bestimmte Summe zu erstatten, ist zu halten. Und derartige Fälle werden zahlreiche behandelt, die wohl der Erwägung werth sind.

1) p. 468 sqq. 2) p. 491. 3) p. 648. 4) p. 693.

5) p. 853: comoediae in sese non sunt illicitae nec sine utilitate, quia mores informant, ad honestam delectationem alliciunt, modo absit lascivia et obscoenitas cum omni scurrilitate, quae christianos non decet.

6) p. 880 sqq. 7) p. 913. 8) p. 917. 9) p. 930.

10) p. 962 sqq.

11) Handelt von folgenden Rubriken: De theol. casualis fine ᾧ, de theol.

Gewissen unter den Defekten des Gewissens auch die conscientia probabilis und gibt die Regel an, dem zu folgen, was probabler ist, oder der Vernunft oder der Autorität in den Dingen dieser Welt gemäß ist, die dem freien Willen angehören; aber er fügt hinzu, daß dieß für das Gebiet des Heils keine Anwendung erleide.[1] In Bezug auf das zweifelhafte Gewissen lautet eine der herkömmlichen Regeln, unter zwei Uebeln das geringere zu wählen; aber, erinnert Dannh., moralische Uebel (mala moralia) dürfen unter keiner Rücksicht erwählt werden.[2] Oder eine andere Regel: der sicherere (tutior) Weg ist dem weniger sicheren vorzuziehen, aber sicherer ist der, auf welchem die Gefahr der Sünde geringer ist.[3] Die entscheidende Antwort aber ist, dem gewissen Worte Gottes zu folgen.[4] Das lautet doch ganz anders als die Rathschläge, welche die jesuitische Kasuistik gibt.

3. Nach diesen Referaten wird nicht nöthig sein, über die umfassende Sammlung solcher Bescheide in Dedekenn's Thesaurus[5] genaueren Bescheid zu geben. Sein Werth liegt besonders in den zahlreichen Gutachten, die er theils von einzelnen angesehenen Persönlichkeiten, theils von Fakultäten und andern Kollegien zusammengestellt und aufbewahrt hat. Dadurch hat diese Urkundensammlung den Werth einer gemeinsamen Arbeit und Urtheilsabgabe der gesammten lutherischen Kirche und zeigt die Einstimmigkeit, welche in diesem Kreise auch über die verschiedensten konkreten Fragen herrschte. Es ist von Interesse, dieser Einstimmigkeit die Verschiedenheit entgegenzuhalten, welche im Lager der römischen Kasuistik herrschte. Natürlich. Wenn das Maßgebende wie hier der Opportunismus und der berechnete Kompromiß ist, so ist die Entscheidung vielmehr subjektiv als prinzipiell und dadurch dem schwankenden Belieben preisgegeben; während dort das maßgebende Prinzip des guten Gewissens auf Grund der Versöhnungsgewißheit in Jesu Christo für die Entscheidung auch der einzelnsten Fälle eine feste Richtschnur an die Hand gab. Erst als der pietistische Maßstab einer verschieden deutbaren Heiligung und

---

casualis fine 65, de conscientiae defectibus, de conscientia dubia, de scr. sacra, de ecclesia, de libertate ecclesiae seu adiaphoris, de diversis hominum statibus, de magistratu politico, de obedientia magistratui debita in causa religionis et conscientiae, de magistratus potestate, de magistr. jure criminali, de magistr. officio circa bellum, de officio magistratus episcopico, de ministerio ecclesiastico, de conjugio, de deo et providentia divina, de angelis bonis et malis et eorum variis apparitionibus, de obsessione diabolica, de peccato, de peccatorum poenis, de legis divinae decem praeceptis, de conscientiae erronea, de verae religionis amplexu et neglectu, de conscientia illaqueata, de conscientia sauciata seu vulnerata, de baptismo, de sacra eucharistia, de conscientia conteriata, de conscientia tentata.

1) p. 62. 2) p. 69. 3) p. 71. 4) p. 73.

5) Vgl. den ausführlichen Titel oben.

einer gesetzlichen Fassung der Lebensordnung sich an die Stelle jenes reformatorischen Prinzips setzte, mußte auch an die Stelle jener Sicherheit das Schwanken subjektiver Fassung treten.

§ 27. Das lutherische Ideal des öffentlichen Lebens im Unterschied vom römischen und vom reformirten.

Wenn das römische Ideal die Herrschaft der obersten kirchlichen Gewalt über die Welt und den gesammten Umkreis des weltlichen Lebens, das reformirte der Gehorsam des Volkes Gottes gegen den Majestätswillen Gottes, wie er in der Schrift sich als Gesetz des Lebens ausspricht, durch die Mittel der Kirchenzucht ist, so sieht das Lutherthum auf Grund seiner Auseinanderhaltung und Aufeinanderbeziehung des Evangeliums und seines geistlichen Reiches Christi auf der einen und der natürlichen Schöpfungsordnungen Gottes und des entsprechenden Lebens auf der andern Seite sein Ideal in der Harmonie dieser beiden Gebiete zur Herstellung und Bewahrung eines in sich zusammenstimmenden christlichen Volkslebens und öffentlichen Gemeinwesens.

1. Das römische Ideal ergibt sich aus den Voraussetzungen, die wir kennen. Christus ist der Herr aller Herren und König aller Könige, und in seinem Namen sollen sich aller Kniee beugen. Ist nun der Papst sein Stellvertreter und Statthalter auf Erden, so gilt von ihm dasselbe. Der Papst Herr über die Kirche, die Kirche Herrin über den Staat, Papst und Kirche Herren über die Welt — das sind, wie wir sahen, die Stufen der römischen Logik und der erstrebten thatsächlichen Wirklichkeit. Man vergißt, daß Christus jetzt seine Herrschaft nur durch seinen Stellvertreter, den heiligen Geist, und seine Gnadenmittel, Wort und Sakrament, in den Herzen der Menschen ausübt, und hat den Blick nur auf die Zukunft der neuen Ordnung der Dinge gerichtet, von welcher das Wort der Weissagung redet und hiefür auch eine Gottesherrschaft auch äußerer Machtbethätigung verheißt. Die römische Kirche will diese Zukunft wie einen Raub an sich reißen und sich und ihre äußere Herrschaft an die Stelle aller andern Gewalten des natürlichen Schöpfungslebens oder sich wenigstens über dieselben stellen, so daß diese ihr Recht nur von ihr zu Lehen haben. In diesem Sinn versteht sie die Theokratie, die sie erstrebt. Der Papst, der Gesetzgeber und entscheidende Richter für alle Fragen des

öffentlichen Lebens, da sie ja schließlich alle mit „Glaube und Sitte" zusammenhängen. Und wie für das äußere so ist für das innere Leben der Papst das Gewissen der ihm Untergebenen. Dieser Einklang des gesammten Lebens durch die Herrschaft eines einzigen Willens — das ist das römische Ideal, und die Jesuiten haben sich in den Dienst seiner Verwirklichung gestellt. Eine Art Probe haben sie in Paraguay in Südamerika zu leisten versucht, wo sie 140 Jahre lang (etwa 1610—1750) die Herrschaft übten, und, wie sie rühmten, eine Idylle herstellten, nach andern Darstellungen eine milde Despotie über neubekehrte Indianerstämme. Es scheiterte doch zuletzt an dem Widerstreit mit den staatlichen Interessen Spaniens. Da sie ihre Herrschaft mit den Waffen zu vertheidigen suchten, sind sie den Waffen unterlegen und ihre Herrschaft nahm ein Ende. Und das war dort in abgeschlossenen Grenzen wie in einer fernen Insel, und bei einer Bevölkerung, welche noch wie Kinder gegängelt und geleitet werden konnte! Wie wäre es möglich unter den komplizirten Verhältnissen des modernen Kulturlebens und gegenüber einem entwickelten staatlichen Selbstbewußtsein? Der Herr Jesus hat nicht daran gedacht, sich an die Stelle des römischen Kaisers zu setzen, sondern hat geheißen, ihm den Zins zu leisten, den man ihm schuldig sei.

2. Das Ideal Kalvin's und der von ihm bestimmten reformirten Denkweise ist die Darstellung des Volkes Gottes. Vom jenseitigen Majestätswillen Gottes gewollt, stellt es sich auf Erden dar im Gehorsam gegen sein Gesetz, wie es in der Schrift geoffenbart ist. Denn diese Bedeutung hat hier die Schrift, weniger die Offenbarung der erbarmenden Gnade, als die Offenbarung des heiligen Willens unseres Herrn und Gottes zu sein, welcher in der ganzen äußeren Lebensordnung seine Verwirklichung finden soll. Damit gewinnt auch die erste Zeit der Kirche in ihren Ordnungen die Bedeutung eines gesetzlichen Vorbilds, das von jeder folgenden Zeit in ihren Lebensordnungen nachzubilden sei, um so eine heilige Gemeinde Gottes darzustellen. Da nun die erste Kirche zur damaligen Welt der Natur der Sache nach gegensätzlich stand, so macht sich auch in diesem reformirten Ideal zunächst das Moment des Gegensatzes geltend. Diese gegensätzliche Welt soll demnach unter den Gehorsam Gottes gebracht werden. Dieß gibt der reformirten Weise ihren eigenthümlichen Charakter der Energie und Aktivität. Ist Christus non otiosus, so sollen auch die Seinen auf Erden nicht müßig sein, sondern die Herrschaft Christi aufrichten, indem sie das Weltleben unter die Ordnungen des Willens

Gottes bringen.[1] In Folge dessen wird das unvermeidliche Zusammensein der heiligen Gemeinde mit dem Leben in der Welt sich nur in der Form strenger Unterordnung des äußern Lebens unter die Vorschriften des Willens Gottes, wie er von der Kirche auf Grund der Schrift gedeutet wird, darstellen können. Die Kirchenzucht ist daher das Mittel, die Wirklichkeit der Gottesgemeinde herzustellen und ihr Leben in der Welt gottgemäß zu gestalten. Das gab dem ganzen Leben jene Gestalt puritanischer Gesetzlichkeit, Strenge und Enge, wie er für die ächt kalvinischen Gemeinden charakteristisch ist. In Deutschland zwar war das nicht durchzuführen. Denn hier war die lutherische Denkweise doch zu tief in Fleisch und Blut eingedrungen und war auch der ganzen Naturart, welche sich gegen starre Durchführung abstrakter Prinzipien ablehnend verhält, zu fremd, als daß jenes möglich gewesen wäre. Auch hatten hier die wiedertäuferischen Versuche, jenes abstrakte Schriftprinzip in der äußern Gestaltung des Lebens zu verwirklichen, eine zu starke Reaktion hervorgerufen und hinterlassen. Aber in Genf und den andern außerdeutschen Ländern, besonders Schottland, fand jenes Ideal mehr oder minder eine Durchführung. Daß die strenge Sittenzucht, wie sie in Genf herrschte, wohl einen bedeutenden Eindruck machen konnte, zeigt uns das Beispiel Valentin Andreä's, dem jenes Ideal sein Leben lang nachging.[2] Wir werden in einer solchen Kontrollirung der einzelnen Lebensführung einen alle freie Bewegung verneinenden gesetzlichen Zwang sehen müssen, der unmöglich auf die Länge sich halten konnte. Es ist die gesetzliche Lebensregelung des späteren Pietismus, deren Wurzeln hier offenbar werden. Wenn das römische Ideal die göttliche Weltregierung für

1) Vgl. Schneckenburger I, 142.

2) In seiner Vita erzählt er: „Als ich in Genf war, bemerkte ich etwas Großes, woran die Erinnerung und Sehnsucht nur mit meinem Leben ersterben wird. Nicht nur findet sich hier eine vollkommen freie Republik, sondern als eine besondere Zierde eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst die geringsten Ueberschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchung angestellt wird, zuerst durch die Viertelsinspektoren, dann durch die Senioren, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache oder die Verhärtung und Verstockung des Schuldigen es erfordern. Infolge dessen sind denn alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Ueppigkeit, Zank, Haß, Betrug, Luxus u. s. w., geschweige denn größere Vergehungen untersagt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion, solche Sittenreinheit, von der wir mit allen Thränen beweinen müssen, daß sie uns fehlt und fast ganz vernachlässigt wird und alle Gutgesinnten sich anstrengen, daß sie ins Leben gerufen werde. Mich, wofern mich die Verschiedenheit der Religion nicht abgehalten, hätte die sittliche Uebereinstimmung hier auf ewig gefesselt, und mit allem Eifer habe ich von da an getrachtet, daß etwas ähnliches auch unsrer Kirche zu Theil würde". Vgl. P. R.-E.[2] I, 389 f.

den Statthalter Christi in Anspruch nimmt, so diese kirchliche Sittenzucht für ihre Gemeindeorgane die Befugnisse Christi des Richters.[1] Das Eine scheitert an den Bedingnissen der Wirklichkeit so gut wie das andere.

Wenn aber dieses Ideal auf dem erweiterten Boden nicht bloß eines kleinen republikanischen Gemeinwesens, sondern eines größeren Staatswesens geltend gemacht wird, so mußte es seine Vermengung von Religion und Politik offenbaren, welche schon seit Zwingli zu den Grundlagen dieser Denkweise gehörte. Dieß ward z. B. in Schottland in der Wirksamkeit von John Knox offenbar. Denn sein Ideal hatte dieser kirchlich politische Reformator Schottlands von Genf sich geholt. Wir werden die Energie bewundern, die er bis zu seinem Tode unverrückt, keinen Menschen scheuend, bewies, aber den treibenden Gedanken ebenso wenig wie die Weise der Ausführung billigen können. Wenn die Vermengung der beiden verschiedenen Gebiete, des Religiösen und des Natürlichen, zum Fanatismus führen muß, so ist das in seiner Weise auch hier die nothwendige Folge jener Uebertragung des geoffenbarten Gesetzes Gottes auf das Gebiet der Ordnung und Gestaltung des natürlichen Lebens. Wie Kalvin, so hat noch viel mehr Knox einen fanatischen Zug. Es ist der alttestamentliche Eifergeist, der sich hier unberechtigt, weil auf neutestamentlichem Boden, geltend macht. Was Knox beseelte, war der Eifer für Gottes Gesetz, welches er rücksichtslos geltend machte, so daß der Durchführung dieser höchsten Autorität jede andere weichen mußte. Das zum Gesetz Gottes sich bekennende „Volk Gottes" hat das ausschließliche Recht, im Nothfalle auch Zelotenrecht oder vielmehr Zelotenpflicht.[2] Das Mittel der Geltendmachung des Gesetzes Gottes ist die Kirchendisziplin. Von ihrem Joch soll Niemand befreit, ein Abweichen von Gottes Religion Niemandem gestattet werden; wenn ein Fürst, König oder Kaiser darauf ausgehe, die einmal eingeführte wahre Religion zu zerstören und Götzendienst aufzurichten, so soll er nach Gottes Befehl zum Tode

1) Schneckenb. I, 161: „Die Verwandtschaft der reformirten Frömmigkeit mit der katholischen stellt sich im Allgemeinen auch darin heraus, daß beiderseits eine Theokratie über Staat und weltliche Verhältnisse überhaupt durch Menschen realisirt, das positive göttliche Gesetz als direkte Norm aller sozialen Verhältnisse angewandt werden soll".

2) Vgl. die Puritaner unter Cromwell. Schon Zwingli Art. 42 der 1. Disput: quando (magistratus) perfide et extra regulam Christi egerint, possunt cum Deo deponi. Schneckenburger I, 153. Daher auch der republik. Zug. Ueber die Hugenotten vgl. Schneckenb. I, 157. Hugo Grotius: Reformati fere omnes seditiosi (bei Gust. Frank I, 409).

verurtheilt werden.[1] Ein solches Wort wäre auf lutherischem Boden ganz unmöglich.

3. Das lutherische Ideal unterscheidet sich vom römischen und reformirten schon dadurch, daß es von der bestimmten Unterscheidung der bürgerlichen und der geistlichen Gewalt ausgeht[2], welche dann aber die Voraussetzung der gegenseitigen Auseinanderbeziehung beider Gebiete, des schöpfungsmäßigen und des erlösungsmäßigen, bildet. Denn sie brauchen einander; „keins ist ohne das andere genug in der Welt" (Luther). In dieser Harmonie, in welcher sie beide einander dienen, hatte schon Melanchthon das Ideal gesehen, das ihm stets vorschwebte. Und dieses Ideal pflanzte sich fort auch in dem Irrthum von der Verwaltung der beiden Tafeln von Seiten der bürgerlichen Obrigkeit, wie ihn die folgende Zeit von Melanchthon her überkam. Schon jenes Grundschema der tres status hierarchici, welches für die lutherische sittliche Denkweise eine solche durchgreifende Bedeutung hat, enthält die Forderung des freien und harmonischen Zusammenwirkens der verschiedenen sittlichen Lebenskreise.[3] Dem entspricht auch z. B. die Ausführung Joh. Gerhard's in seinen Locis, wenn er Loc. XXIV De officiis ministrorum ecclesiae und XXV De magistratu politico in dem Sinne handelt, daß sie beide zusammengehören: denn sine ecclesiastico ministerio commode quidem sed non pie, sine politica potestate pie quidem sed non commode vivi potest. Aus diesen Worten hören wir den Nachklang der melanchthonischen Polemik wider alles „kyklopische und barbarische" Wesen heraus. Und so hat auch Buddeus eine Dissertation über die concordia religionis christianae statusque civilis geschrieben.[4]

Eine Darstellung hat dieses Ideal in Veit Seckendorff's „Fürstenstaat" gefunden. In allem Gottes Ehre zu suchen bezeichnet er als den vordersten Gesichtspunkt, den wie jeder in seinem Beruf, so insonderheit die christliche Obrigkeit im Auge haben müsse.[5] So hat sie denn vor allem auf Erhaltung der Religion im Lande bedacht zu

1) So schrieb Knox von Genf 1559 aus. P. R.-E.[2] VIII, 91.

2) Z. B. Luther: „Darum muß man diese beiden Regimente mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen, eines, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft, bösem Werke wehrt" u. s. w.

3) Hierin ist die Idee des Reiche Gottes als eines sittlichen Ganzen gegeben, welches Ritschl, Gesch. des Pietism. II, 5 mit Unrecht in der luth. Ethik vermißt.

4) In seinen Institutionen über die Moral, p. 587 ff., erwähnt er sie ausdrücklich.

5) S. 37.

sein[1], als die Grundbedingung der allgemeinen Wohlfahrt.[2] Speziell der Fürst solle in allen christlichen Tugenden nach den zehn Geboten vorangehen.[3] Diese Tugenden werden näher bezeichnet als Tugenden des Verstandes: Weisheit, Klugheit, Kunst; als Tugenden des Gemüthes, unter denen die Frömmigkeit die vorderste Stelle einnimmt. Mit großem Nachdruck schärft diese Seckendorff ein, im ausdrücklichen Gegensatz gegen Machiavelli.[4] Auf dieser ruhen dann die weiteren Tugenden der Gerechtigkeit — die er besonders betont — Milde, Bescheidenheit u. s. w. Nach diesem Gesichtspunkt ist auch die Erziehung der Fürstenkinder einzurichten: Religion und Sittlichkeit sind die obersten Normen[5]; dem entsprechend entwirft Seckendorff einen vortrefflichen Regentenspiegel.[6] In solchem christlichen Sinn soll nun die Obrigkeit innerhalb der ihr gezogenen Grenzen auch das Kirchenregiment führen, das sie hat[7], — davon wird sehr eingehend gehandelt —, für das Schulwesen sorgen, besonders für den Unterricht in der Religion[8], worin die Länder der Augsburger Konfession billig vorangehn.[9] Für die Lateinschulen betont Seckendorff vor allem Katechismus und Latein; für die Gymnasien außer dem Griechischen Gottes Wort, die symbolischen Bücher und die Glaubensartikel nach einem theologischen Kompendium. Der Schulplan vertritt ganz die melanchthonischen Traditionen. Unter den verschiedenen Bestallungsformularen, die er anfügt, ist besonders interessant das Formular der Bestallung eines Hofmeisters von Prinzen.[10] Wie in der ganzen Schrift, so ist auch hier durchweg ernst christliche Grundlage[11] verbunden mit einem weltoffenen Sinn, der auch Spiele — selbst mit leichten Gewinnen —, Gesellschaft, Vergnügen zu würdigen weiß. Kurz, das Ganze zeigt das ächt lutherische Gepräge in der Verbindung von ernstem evangelischen Christenthum mit der Freiheit in der Stellung zur Welt. Der „Christenstaat“ ist mehr theologischer und apologetischer Art und beschränkt sich auf das persönliche Christenthum, aber doch so, daß er auch hier nachzuweisen sucht, wie die Gottseligkeit als zu allen Dingen nütze die sicherste Grundlage auch des Lebens in dieser Welt ist.

Was aber Seckendorff, besonders in seinem Fürstenstaat, ausführt, war nicht als bloßes Ideal gemeint. Er erwähnt mehrmals[12] Herzog Ernst den Frommen von Gotha (1601—1675), in dessen

1) S. 59. 2) S. 111. 3) S. 133. 4) S. 143. 5) S. 172. 6) II, 7. 7) II, 11 S. 285 ff. 8) II, 14. 9) S. 332. 10) IV Nr. 8. 11) S. 785 ff. 12) S. 135. 335.

Dienst er als Geheimrath seit 1664 stand[1], als Muster. Und allerdings konnte dieser als Verwirklichung eines solchen Ideals gelten. Im dreißigjährigen Krieg hat er auf Gustav Adolf's Seite tapfer als Soldat und Anführer seine Schuldigkeit gethan, bei Lützen nach Gustav Adolf's Tod gegen Pappenheim das Feld behauptet und den Sieg entschieden, und weiterhin mitgekämpft, um der protestantischen Sache vortheilhafte Friedensbedingungen auszuwirken. Dabei hat er „unter dem Lärm der Trommeln und Drommeten“, wie seine Zeitgenossen ihm bezeugten, „nicht seine regelmäßigen Andachtsstunden unterlassen. Sein Zelt war wie eine Kirche, wo der Name Gottes angerufen und ihm die schuldige Verehrung dargebracht wurde“.[2] Als er aber nach der Schlacht bei Nördlingen, da er die Zuversicht auf eine nahe Verwirklichung seiner Pläne zu Gunsten der protestantischen Sache verloren, heimkehrte, die Verwaltung seines Landes zu übernehmen, welches vom Krieg unsäglich verwüstet und heruntergebracht war, da hat er wie ein Fürst nach dem Herzen Gottes gewaltet, und wie Kirche und Schule, so von da aus auch das gesammte übrige Gemeinwesen wieder gehoben und in gesegneten Stand gebracht: die Vereinigung von Christ und Fürst nach allen Seiten, wie sie die schönste Blüthe des lutherischen Christenthums[3] und zugleich Darstellung der von demselben gemeinten Harmonie des Evangeliums mit der Welt des natürlichen Lebens war.[4]

---

1) Omnium nobilium christianissimus et omnium christianorum nobilissimus wurde er genannt. — Vgl. über ihn Tholuck, Lebenszeugen der luth. K. vor u. während des 30jähr. Kriegs. Berl. 1859 S. 50 ff. u. bes. A. Beck, E. d. Fr. Weim. 1865. 2 Thle.

2) Hanser, Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege. Lpz. u. Heidelb. 1862 S. 267.

3) Denn der Quellpunkt seines Christenlebens war für den Herzog wie einst für Luther jener articulus stantis et cadentis ecclesiae: „nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben“. „Er war ein Christ, welcher die Noth eines angefochtenen und eines durch Christum zur Ruhe gekommenen Gewissens kannte, dessen ganze Lebenskraft im Trost der Sündenvergebung ruhte“. Tholuck, a. a. O. S. 57.

4) Tholuck, a. a. O. S. 50 (vgl. auch Hanser, a. a. O. S. 269): „Ein Fürst, in welchem sich der große Mann und der Regent mit dem lauteren Christen auf eine solche Weise zur Harmonie verbindet, wie vielleicht bei keinem anderen Fürsten der evangelischen Kirche, weder vor ihm, noch nach ihm. Ein sorgsamer Vater und Gatte im Familienkreise, ein väterlicher und umsichtiger Regent auf dem Throne, ein scharfsichtiger Staatsmann — auch von Cromwell für einen der drei größesten seiner Zeit erklärt, und zugleich ein biederer Deutscher nach Herz und Art, ein Held auf dem Schlachtfelde und ein Beter in der Kammer, gründlich gebildet in mehreren Zweigen der Wissenschaft, ausgezeichnet als Staatsmann, gerecht und mild, freigebig und sparsam, ernst und heiter, muthig und demüthig, wie er war, scheint dieser Fürst diejenigen Tugenden in schöner Harmonie in sich vereinigt zu haben, welche schon einzeln vertheilt Fürsten groß machen. Die Seele aber seines Charakters, wie aller

§ 28. Die sittlichen Zustände speziell in der lutherischen Christenheit Deutschlands.

Bei allen Klagen über die Macht der Sünde im privaten und öffentlichen Leben, wie sie zu keiner Zeit der Kirche fehlen, tritt doch in den evangelischen Kreisen der heilsame Einfluß, welchen die reformatorische Predigt auf das christliche Leben in Haus und Gemeinde ausgeübt hat, allenthalben zu Tage. Und auch die unsägliche sittliche Verwüstung, welche der dreißigjährige Krieg über Deutschland brachte, hat denselben nicht völlig zu unterbrechen und aufzuheben vermocht. Vielmehr wurde er auch in dieser Zeit durch die tapfere Treue vieler evangelischer Geistlichen und durch die reiche Pflege des evangelischen Kirchenliedes, sowie durch die Bemühungen um Wiederaufrichtung und Durchführung kirchlicher Ordnungen unterstützt, wenn auch dieses Bemühen leicht eine äußere kirchliche Gesetzlichkeit zur Folge hatte, die zugleich gegenüber den mannigfachen ungesunden geistigen Strömungen von einer stärkeren Anspannung der Lehrgesetzlichkeit begleitet war. Zu gleicher Zeit änderte sich mit dem Ausgang jenes Kriegs die ganze geistige Atmosphäre, indem an die Stelle der früheren Herrschaft der kirchlichen Interessen die der weltlichen, von der entsprechenden Denkweise getragen, trat. Jene Lehrgesetzlichkeit wie diese Verweltlichung mußte entsprechende Gegenwirkungen hervorrufen.

1. Die Klagen Luther's über die geringe Frucht des Evangeliums im Leben des Volkes sind bekannt. Gegen Ende seines Lebens wurde er durch die sittlichen Zustände Wittenbergs so verstimmt, daß er ernstlich daran dachte, diese Stadt für immer zu verlassen. Und an diese Klagen und Zeugnisse reihen sich genug andere an. Aber es wäre unrecht, daraus zu Ungunsten der Reformation Folgerungen zu ziehen, wie es seit Döllinger's „Reformation" auf römischer Seite Brauch ist. Man darf nicht vergessen fürs erste, welches Material an Geistlichen die Reformation aus der vorhergehenden Zeit überkommen, mit dem man vorerst sich behelfen mußte, sodann, welche Leichtfertigkeit

seiner Tugenden und Thaten ist die Gottesfurcht, welche als lebendiger Hauch sich durch sein ganzes Leben hindurchzieht". S. 63: „Es war die Blüthe der lebendigen Kirche der sächsischen Lande, welche sich damals im Hofe und in den Landeskollegien Herzog Ernst's vereinigt fand". Ueber die Pflege auch der weltlichen Kenntnisse in den Schulen unter Herzog Ernst vgl. Tholuck, a. a. O. S. 69 f.

der Sitten — nicht zum geringsten auch durch das Vorbild der Klöster, insonderheit der Schottenklöster — vorher vielfach geherrscht hatte. Und wenn sich die vorhergehende Zeit auch durch ein großes Maß frommer Schenkungen hervorthat, so ist doch, wie wir früher sahen, das Motiv derselben ein wenig lobenswerthes gewesen. Daß mit dem Wegfall des kirchlichen Zwangs auch die natürliche Sinnesweise des Geizes in den verschiedenen Ständen bis zu den Bauern herab sich freier äußerte, worüber Luther so bitter klagte und schalt, wird uns nicht verwundern dürfen. Und daß die neue Predigt der christlichen Freiheit mannigfachem Mißbrauch ausgesetzt war, ist natürlich. Wenn der Wagen über die Straße fährt, hängt sich Koth an die Räder, sagt Luther. Aus Pirkheimer's verdrießlichem Schelten in seinem Brief an Tzerte 1530 über die Lutherischen, die es ärger treiben als die andern, darf man keine Schlüsse ziehen; er ist kein unbefangener Zeuge. Wenn Luther die sittlichen Früchte seines Evangeliums schneller und reicher erwartete, als sie kamen, und über ihr Ausbleiben oftmals klagte, werden wir das wohl verstehen. Wenn andere mit ihm an denen, die der neuen Lehre zufielen, oft und viel auszusetzen hatten, so ist das begreiflich. Sie haben sich trotzdem dadurch an der Sache nicht irre machen lassen.[1] Und wenn die Klagen über die ungebrochene Macht der alten Natur und die Herrschaft der Sünde auch in der Folgezeit nicht verstummten, so dürfen wir nicht vergessen, daß sie zu keiner Zeit auf den Kanzeln verstummten und verstummen sollen.[2] Daraus darf man nicht ohne Weiteres sich die Farben für das Bild der Wirklichkeit holen. Vielmehr ist das Bild der evangelischen Kreise jener Zeit nicht ohne reichliches Licht.

2. Die Lichtseite. Es ist doch die Predigt von der Glaubensgerechtigkeit, durch die wir ein gutes Gewissen vor Gott haben und wofür wir unseren Dank in unserm Beruf in guten Werken erweisen sollen, nicht ohne heilsame und reiche Frucht geblieben. Die Gestalt und die literarische Wirksamkeit z. B. eines Hans Sachs zeigen uns, wie Luther's Predigt auch auf den bürgerlichen Mittelstand einwirkte, die breite Masse in die neue Bewegung hineinriß und dem sittlichen Ideal des evangelischen Christenthums im deutschen Bürgerthum Boden gewann.[3] Und wie viele andere Gestalten von gesundem evangelischen

1) Vgl. z. B. Hans Sachs in seinem 3. u. 4. Dialog von 1524 (Kawerau, H. S. und die Reformation. Halle 1889, S. 44 ff.)
2) Tholuck, Das kirchl. Leben im 17. Jahrh. I, 219.
3) Kawerau, a. a. O. S. 51. 69: „Denn wohl nie ist aus eines einfachen

Christenthum wären sonst noch zu nennen und zu rühmen! Durch die Gebete und Lieder jener Zeit aber geht ein neuer Ton der Freudigkeit, auch der Berufsfreudigkeit hindurch, der Zeugniß von dem Einklang zwischen dem kirchlichen und dem irdischen Leben gibt, dessen man sich erfreute.[1] Und dieser Einklang sprach sich auch in der frommen Sitte aus, wie sie vor allem das ganze häusliche Leben bis weit herunter beherrschte. Die Haustafel am Schluß von Luther's kl. Katechismus stand nicht bloß auf dem Papier. „Die bürgerliche Familie begann ihre Tagesarbeit nie anders als mit Gebet, das der Vater im Kreise von Weib, Kind und Gesinde sprach; sie betete laut vor und nach Tisch, am Mittag und Abend, sie erhob sich — die Männer mit entblößtem Haupte — zu stillem Gebet, wenn die Abendglocke den Eintritt der Nacht verkündigte, sie vollendete den Tag mit einem Abendsegen und selbst oft mit einem Gesang. Nach dem Besuch der Kirche versammelte der Hausvater noch öfter seine Familie, um ihr eine Predigt oder ein Kapitel aus der Bibel vorzulesen. Ebenso begann man jeden Kindtaufs-, Hochzeits- und Schlachtschüsselschmauß mit Gesang und Gebet und die Beichte und das Abendmahl mit Fasten, häuslicher Stille und geistlichem Zubereiten. Eine solche religiöse Hauspräparatur mußte, da sie selbst den Bettler vor der Thüre nöthigte, daß er das erflehte Brod mit Gesang und Gebet verdiente, natürlich in alle besonderen Verhältnisse des häuslichen Lebens wohlthuend eingreifen. So umschloß sie mit ihrer Zucht, Fürsorge und Pflege ebensowohl die Dienstboten und Tagelöhner, als die Gesellen und Lehrlinge, so daß diese sich nicht als Ausschnitte, sondern als Glieder des Hauses gehalten sahen."[2] Gewiß war hievon viel

---

Bürgers Munde schöner und eindringlicher das wahrhaft evangelische Leben geschildert worden als in diesen „Dialogen" (vom J. 1524) unseres Schuhmachers".

1) Z. B. Kawerau, a. a. O. S. 83 von Hans Sachs' geistlichen Liedern: „Sie preisen das reine Wort Gottes, das jetzt so lieblich klingt und wie der helle Tag leuchtet; sie jubeln, daß nun die Gewissen frei geworden, die vordem so hart beschwert waren". Im Zusammenhang aber damit „dringt er immer und überall auf ein praktisches Christenthum, auf reinen Wandel, auf Nächstenliebe und Werke der Barmherzigkeit". Und aus K.'s Schlußurtheil über Hans Sachs selbst, diesen Repräsentanten des gut evangelischen Bürgers der Reformationszeit S. 99: „Er ist evangelisch durch und durch; denn auf dem Glauben liegt bei ihm der Ton, nicht auf der bloßen fides historica, auf der Freiheit, nicht auf der Unterwerfung. Er ist zugleich auch eine weltfreudige Natur, die allen Angelegenheiten des geistigen und öffentlichen Lebens ein warmes Interesse entgegenbringt".

2) Brückner, Der deutsche Familiengeist seit der Reformation (Zeitschr für Kulturgesch. 1858), bei Kahnis, Innerer Gang des Protestantism. 3. Aufl. Lpz. 1874 I, 85 f.

überkommen aus der vorhergehenden Zeit. Aber die Reformation hat doch viel mehr, als es vorher der Fall war, die Kirche in das Haus getragen und die Bedeutung der priesterlichen Würde und Aufgabe des Hausvaters zum Bewußtsein gebracht, auch durch Katechismus und Bibel eine ganz andere Selbständigkeit und Bewußtheit der religiös-sittlichen Bethätigung erzeugt. Es war doch nicht ohne Folgen, daß der Katechismus zum Gemeingut Aller von Jugend auf wurde[1] und die Bibel zum immer wieder gelesenen Volksbuch geworden war. Und gerade in den höheren Ständen war fleißiges Bibellesen Sitte. Christian IV. von Dänemark hatte stets die Bibel aufgeschlagen auf dem Tisch; der Kurfürst August von Sachsen las vor seinem Tod in vier Wochen die ganze Bibel durch; Georg II. von Hessen las die Bibel 28 mal, der Markgraf von Baden-Durlach 58 mal durch, und der berühmte Jurist Carpzov fand bei seinen vielen Arbeiten Zeit, die Schrift 53 mal durchzulesen.[2] Daneben fanden Gebetbücher weite Verbreitung, besonders waren des Wittenberger Professors Habermann „Gebete für alle Tage in der Woche" (1574) viel und lange herab im Gebrauch. An sie reihten sich Arndt's wahres Christenthum (seit 1605) und Paradiesgärtlein (1612) an; nach dem dreißigjährigen Krieg das vom Buchhändler Cubach in Lüneburg herausgegebene Gebetbuch (1655), später dann Herberger, Scriver, Heinr. Müller u. s. w. Das geistliche Lied begleitete die ernsteren Christen bei allen Geschäften des Tages.[3] Und so wurden alle Höhepunkte des Lebens durch die Kirche geweiht, und in die Geschäfte des Tages klang die Stimme der Kirche im Choral von den Thürmen oder im Ton der Glocken herein. Und diese Durchdringung des Lebens mit religiöser Sitte erwies sich auch in mannigfaltiger Bethätigung des frommen Sinnes. Ueberaus zahlreich und zum Theil sehr beträchtlich waren besonders die testamentarischen Bestimmungen und Stiftungen namentlich für Kirche und Schule; die Studirenden auf den Universitäten lebten zum großen

1) Vgl. z. B., wie in Hans Sachs' Fastnachtsspiel: „Die ungleichen Kinder Eva" Gott selbst den Katechismus abhört.

2) Bei Tholuck, Das kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, 205 ff.

3) Joh. Heermann in seiner Haus- und Herzensmusika: „Ach wie lieblich klingts in den Ohren Gottes, wenn die Handwerker in ihren Werkstätten, wenn gottesfürchtige Hausmütter in der Kirche, bei dem Rocken und Näheládlein, wenn Kinder und Gesind über ihren Berufsgeschäften, wenn Acker- und Bauersleut auf dem Felde, wenn Gärtner und Tagelöhner in der Scheuer, im Walde, auf den Wiesen und wo sie sonst arbeiten müssen, wenn Reisende auf der Straße fein geistliche Lieder dem Herrn zu Ehren anstimmen und singen". Kahnis, a. a. O. S. 87.

Theil nur von Stipendien der Fürsten und Privaten.[1] So stiftete z. B. auch Albr. Dürer's Wittwe ein ansehnliches Stipendium für Studenten der Theologie in Wittenberg. In solcher Weise bezeugte man seinen Dank, daß die neue selige Erkenntniß gerade von einer Universität und von der Theologie ausgegangen und in Kirche und Schule ihre vorzüglichste Pflegestätte gewonnen.

Insbesondere hat das eheliche Leben und haben die Frauen den Segen der Reformation erfahren. Die gemeinsamen Bäder und die öffentlichen Frauenhäuser waren doch eine sehr bedenkliche Unsitte des vorreformatorischen Lebens. Dieser privilegirten Schamlosigkeit setzte Luther's Eifer und der größere sittliche Ernst der Reformation heilsame Schranken.[2] Die Unsittlichkeit hat sie freilich nicht ausgerottet; aber es kam doch eine größere Strenge in das öffentliche Urtheil und mehr sittliches Salz in das gesammte öffentliche Leben. Wie sehr aber die Würde des ehelichen Lebens durch die Reformation gehoben wurde, bedarf nicht erst der Erinnerung. Gegenüber der unreinen Heiligkeit der angeblichen Vollkommenheit des ehelosen Standes hatte Luther die Würde und Heiligkeit der Ehe mit hohem Lobe immer wieder gepriesen, und gerade, daß er ihre natürliche Grundlage zuweilen so stark hervorhob, diente dazu, gegenüber einer falschen und undurchführbaren Geistigkeit die göttliche Naturordnung in ihrer Würde anzuerkennen. „Denn Gott will in allen Werken, beide groß und klein, geehrt sein." Gerade in der Ehe und im Haus aber mußte eine sittliche Erneuerung des Volkslebens einsetzen. Wie sehr Luther damit das Herz des Volkes getroffen, zeigt z. B. Hans Sachs, der gerade dieses Stück der Reformation lebhaft aufgriff. Schon die weltliche Dichtung der vorreformatorischen Zeit hatte nicht ohne Gegensatz zur mönchischen Denkweise die eheliche Liebe gefeiert. Und so preist auch Sachs schon vor Luther's Auftreten die Heiligkeit der Ehe im Gegensatz zur gang und gäben laxen Moral, die besonders auch in dem entsittlichenden Beispiel der Mönche und Pfaffen einen starken Rückhalt hatte.[3] Um so mehr mußte Luther's Zeugniß von der Heilig-

---

1) Tholuck, Das kirchl. Leben I, 210.

2) Sogar in einem Katechismus von 1494 wird gestattet: „Die öffentlichen Frauenhäuser und Bordelle für die ledigen Gesellen, die keine Weiber haben und nicht zur Keuschheit verbunden sind". „Erst die Reformation hat — und zwar unter großem Widerstreben — die Bordelle abgeschafft." Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrh. 1. Abth. Halle 1853, S. 262.

3) In seinem „Kampfgespräch von der Liebe" 1515, und „Hofgesinde der Venus" 1517; vgl. Kawerau, a. a. O. S. 19 f.

keit der Ehe in seiner Bedeutung für die sittliche Erneuerung des Volkslebens ihre Bedeutung gewinnen. Die Gründung des evangelischen Pfarrhauses aber ist ein reichster Segen für das sittliche und das Kulturleben unseres ganzen Volkes geworden. Das ist von von den Urtheilsfähigsten so oft und gründlich betont und nachgewiesen worden, daß es keines Beleges bedarf. Damit aber hat sich auch die Stellung der Frau im Vergleich zu früher wesentlich gehoben. Wie das Christenthum für sie eine neue Zeit eröffnete, so bezeichnet auch die Reformation eine neue Periode dieser Geschichte. Denn ganz anders als vorher traten sie in die lebendige Theilnahme an den im Vordergrund des öffentlichen Lebens stehenden religiösen Interessen der Männer ein, welche sie ja nicht minder berührten als jene. Luther's zahlreicher Briefwechsel mit so vielen Frauen, von Fürstinnen an bis zu gewöhnlichen Bürgersfrauen, läßt uns diese gehobenere Stellung derselben deutlich erkennen.[1] Und diese größere Bedeutung, welche die Frauen gewonnen, blieb auch der folgenden Zeit, wenn sie auch bei der Veränderung des ganzen öffentlichen Geistes nach dem dreißigjährigen Kriege eine andere, nicht immer richtige und segensreiche Gestalt annahm. Freilich zunächst wurde dieser Gewinn wie der ganze sittliche Ertrag der Reformation durch das Unheil dieses traurigsten aller Kriege unter den Trümmern dieses Krieges begraben und wie es schien für immer vernichtet.

3. Die sittliche Verwüstung, welche der dreißigjährige Krieg über Deutschland brachte, kann nicht groß genug vorgestellt werden. Wenn wir die Schilderungen im Einzelnen lesen, droht uns das Blut zu erstarren vor Weh und Jammer über das unsägliche Elend, das über Land, Volk und Kirche Deutschlands kam. Die Städte, in welchen sich das Leben unsres Volkes zu so reicher Blüthe entwickelt hatte, waren jedem Wechsel des Krieges preisgegeben. „Der Kriegsjammer, das Schwert, die Pest, der Hunger verzehren die städtische Bevölkerung überall auf das Drittel einer auch sittlich gebrochenen Bevölkerung; dumpfe Verzweiflung und wahnwitzige Teufelsfurcht forderten gerade mitten unter Kriegsgräueln die zahlreichsten Opfer. „Montaignes, Brauns und Merians prangende Städte sind sich nicht mehr ähnlich; heruntergeschossen, ausgebrannt, verwüstet sind die stolzen Thürme und Münster; halbe, ganze Städte lagen in Trümmern" u. s. w.[2]

1) Vgl. Hanser, a. a. O. S. 291 f.
2) Barthold, Städtewesen IV, 466 f. Hanser, a. a. O. S. 273.

Darnach mag man bemessen, wie es dem Bauer erging. „Insgemein hatten die Dörfer und Bauern vor 1618 ein behagliches Dasein geführt, zwar minder von geistigen Trieben durchflochten als das des Städters, aber doch immer auf einem starken sittlichen Grunde ruhend.“ [1] Das ward je länger je mehr allenthalben anders. Bald konnte der Bauer nur noch mit Waffen versehen aufs Feld gehn, um im Falle der Noth sich und sein Vieh gegen die Angriffe räuberischer Streifbanden zu schützen. Aber den räuberischen Haufen, die ihm ins Haus fielen, mußte er doch Kiste und Keller öffnen. Und die Durchmärsche nahmen kein Ende; die neuzuströmenden Kriegsscharen schienen immer noch geschulter in den Teufelskünsten des Kriegs als ihre Vorgänger: es kam zuletzt so weit, daß dem Bauer seine Töchter, deren Mißhandlung zu den gemeinen Sachen des Kriegsrechts gezählt wurde, samt Buben und Knechten und Vieh unter den Heerestroß mit fortgenommen wurden und er in einsamer Hütte und Stallung unter wüsteliegenden Feldern das Zusehen hatte. Am Ende aber machten Hunger und Seuchen den Rest. In einzelnen Dörfern wohnten nach dem Krieg kaum noch 17 Prozent der ursprünglichen Bevölkerung; es kam wohl vor, daß ein Pfarrer, der am Anfang des Kriegs von seiner zahlreichen Gemeinde einen Gehalt von 300 Thalern bezogen, bei seiner Rückwanderung nur noch eine Wittwe und ein Mädchen an der alten Stelle lebend fand; in andern Dörfern war bei der Wiederkehr des Friedens keine Spur lebendigen Menschenodems mehr zu finden.[2] Grimmelhausen's bekannter historischer Roman „Simplicius Simplicissimus“ läßt uns in seinen anschaulichen Schilderungen in alle die Gräuel und den Jammer dieses Krieges hineinblicken.[3]

Es war natürlich, daß dieß alles auch eine tiefe **Verwüstung des religiös-sittlichen Lebens** herbeiführen mußte. Die Gemeinden waren vielfach ihrer Geistlichen beraubt und Jahrzehnte lang wurden in vielen Gegenden keine Kirchenvisitationen mehr gehalten [4],

---

1) Hanser, a. a. O. S. 275. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit III (Ges. WW., Bd. 20) S. 101 ff.

2) Hanser, a. a. O. S. 276 f.

3) „Ein Menschenalter von Blut, Mord und Brand, beinahe völlige Vernichtung der beweglichen Habe, Zerstörung der unbeweglichen, geistiges und materielles Verderben des ganzen Volkes.“ Freytag, Bilder u. s. w. III (Ges. WW. Bd. 20) S. 97.

4) In Württemberg waren von 1046 Geistlichen nur noch 330 übrig; in Sachsen wurde von 1624—1670, im Weißenfelsischen von 1616—64, in Baden-Durlach von 1612—54, in Ulm von 1625—65 keine Kirchenvisitationen gehalten u. s. w. Tholuck, Das kirchl. Leben u. s. w. I, 221.

mit der religiösen Erkenntniß schwand auch die Gottesfurcht; die Noth selbst steigerte das Laster zur Frechheit. Mit der Losgelassenheit aller selbstsüchtigen und gemeinen Triebe, wie sie die Begleitung eines Zustandes zu sein pflegt, der nicht des nächsten Augenblickes sicher ist, verband sich eine gesteigerte Beängstigung des Gemüths vor den finsteren Mächten, die im Unglück oder plötzlichen Glück des Lebens zu walten schienen. Aus dieser Betäubung und Beängstigung des Gemüths zog wie der unheimliche Teufelsglaube so der unselige Hexenwahn seine Nahrung, dem im 17. Jahrhundert unzählige Opfer fielen [1] und der von einer grausigen Verwüstung des ganzen Phantasielebens auf diesem Gebiete begleitet war. Damit in Zusammenhang stand der Rückgang, welchen der unselige Krieg für die Frauenwelt überhaupt bedeutet. Je schöner und erfreulicher der Aufschwung war, welchen die Reformation der Würdigung der Frauen gebracht hatte, um so größer war die Schädigung, welche der Krieg und seine Folgen gerade auf diesem Lebensgebiete brachten. Im Kriege nur zu oft das Opfer viehischer Gelüste und entmenschter Grausamkeit oder auch selbst in jener sittlichen Auflösung zum Mißbrauch bereit, büßte die Frauenwelt einen großen Theil jenes sittlichen Kapitals ein, das sie vorher besessen, und ward dann schon während des Kriegs und noch mehr nach ihm eine Beute der Fremdländerei und ihrer Sitten um die Wette mit den Männern. [2] Doch wirkte da und dort der frühere Anstoß noch fort. Und vor allem dürfen die Sängerinnen frommer Kirchenlieder, in denen der Nachklang des reformatorischen Zeugnisses uns begegnet, rühmend hervorgehoben werden. [3]

1) Der Bischof von Würzburg, Phil. Ad. v. Ehrenberg, ließ in der kurzen Zeit von 1627—1629 in seinem Stifte 900 „Hexenleute" zum Tode führen, wovon 219 Opfer allein auf die Stadt Würzburg kommen. In der Grafschaft Neisse wurden in den Jahren 1640—51 an 1000 Hexen verbrannt u. s. w. Vgl. Hanser, a. a. O. S. 288. Nur vorübergehend brachte seit 1632 der Sieg der schwedischen Waffen hier eine Besserung, die aber bald wieder nachließ. A. a. O. S. 290.

2) Vgl. Hanser, a. a. O. 294 ff. 306: „Gewiß wenn man eine Frau aus den gesunden Zeiten der reformatorischen Bewegung zusammenstellte mit einer Dame à la mode nach dem dreißigjährigen Kriege, so mußte der Vergleich für die letztere ungünstig genug ausfallen. Wie war doch dort alles ächt deutsch, selbst in seiner gezwungenen Unnatur ächt deutsch; und hier alles ächt wälsch; wie athmete dort alles lautere Zucht und Sitte, und hier alles wälsche Unzucht und galante Sittenlosigkeit" u. s. w.

3) So Luise Henriette, Kurfürstin von Brandenburg, † 1667, Verfasserin von „Jesus meine Zuversicht" und „Ich will von meiner Missethat". Anna Sophie, Landgräfin von Hessen-Darmstadt, † 1683, Verf. von „Rede, liebster Jesu, rede" und „Wohl dem, der Jesum liebet und dessen Himmelswort"; die Gräfin Ludämilie Elisabeth von Schwarzburg-Rudolstadt, † 1672, Verf. von „Schaff in mir Gott ein reines Herz, mein Herz" u. s. w.

4. **Die kirchliche Gegenwirkung.** Man wird anerkennen müssen, daß in jener Zeit der schwersten Trübsale die evangelische Kirche im Großen und Ganzen ihre Schuldigkeit an ihrem Volke gethan hat. Die Geistlichen waren es vor allem, gegen welche die Rohheit der wilden Heerhaufen sich richtete. Sie haben zum Theil Unsägliches wegen ihres Glaubens und Bekenntnisses leiden müssen. Aber sie haben sich meist als treue Hirten bewiesen und, soviel sie konnten, bei ihren Gemeinden ausgehalten.[1] Man schilt das 17. Jahrhundert der lutherischen Kirche und Theologie oftmals das Zeitalter der todten Orthodoxie. Die auf Reinheit der Lehre allerdings eifersüchtige und in der Polemik nicht selten über das Maß hinausgehende „Rechtgläubigkeit“ hat sich in jenen schweren Zeiten doch reichlich lebendig erwiesen. Es war die Blütezeit des evangelischen **Kirchenlieds**, das mit seinem Trostzuspruch unsrem zerschlagenen und jämmerlich zertretenen Volke wie ein liebreicher Samariter hülfreich zur Seite stand. Tritt an die Stelle der objektiveren Gestalt früherer Zeit, in welcher der gemeindliche Charakter des Kirchenlieds vorwiegt, das subjektive Moment im Ausdruck mehr hervor, wie es sich in dem vorherrschenden „Ich“ gegenüber dem früheren „Wir“ geltend macht, so war das durch das Bedürfniß der Zeit bedingt und ist ein Zeichen der persönlichen Innerlichkeit der religiösen Empfindung. Mit dem Kirchenlied ging Hand in Hand die **asketische Literatur**, welche zu jener Zeit eine reichlichere Pflege erfuhr, ebenfalls im Dienst des individuellen religiösen Innenlebens. Außer Joh. Arndt's immer neuen Auflagen seines „wahren Christenthums“ gehören jener Zeit die Erbauungsschriften von Lütkemann, Scriver, Heinr. Müller u. a. an.

Ebenso mehren sich die Bemühungen, durch Bibelerklärungen die heil. Schrift dem Verständniß des Volkes nahe zu bringen und für das Leben nutzbar zu machen. An vorderster Stelle ist das große Weimarer Bibelwerk — mitten unter den Kriegsstürmen, 1640, erschienen — zu nennen, das durch Herzog Ernst von Gotha veranlaßt

---

1) Hanser, Deutschland nach dem 30jähr. Krieg, 1862 S. 310: „Die meisten standen bei ihren Gemeinden, bis fast keine Seele derselben mehr vorhanden war. Es war nichts Ungewöhnliches, wenn die kriegerischen Raubhorden die Kirche der heiligen Geräthschaften in frevelndster Verruchtheit beraubt, den Altar geschändet, und an dem „Pfaffen“ ihren Muthwillen gekühlt hatten, daß dann eben dieser „Pfaff“ etwa in einer Scheune oder unter einem Baum oder gar unter freiem Himmel mit dem übrig gebliebenen Häuflein Gottesdienst und Betstunde hielt“. Vgl. das glänzende Zeugniß, welches Freytag in seinen Bildern aus der deutschen Vergangenheit III (Ges. WW. Bd. 20) S. 115 ff. besonders den Dorfpfarrern ausstellt.

war, und an dem die bedeutendsten rechtgläubigen Theologen mitarbeiteten.[1] Es fehlte auch an andern Arbeiten nicht. Lukas Osiander's des Aelteren glossirte lateinische Bibel wurde durch Förster deutsch übersetzt. Der Stettiner Dan. Cramer gab 1627 seine dankenswerthe „Biblische Auslegung des A. und N. T." heraus. Calov gab eine fortlaufende Exegese aus Luther's Schriften u. s. w. Wenn dieß alles auf das religiöse Leben des evangelischen Volkes direkt zu wirken suchte, so blieben auch die kirchliche und weltliche Obrigkeit vielfach nicht zurück in dem Bestreben, kirchliche Ordnung und Zucht wieder aufzurichten und durchzuführen, und so das aus Rand und Band gerathene kirchliche Wesen wieder in richtigen Stand zu bringen und dadurch das christliche Leben zu festigen und zu fördern.[2] Wenn auch Herzog Ernst von Gotha, dieser „Josias und Josaphat", wie ihn sein frommer Generalsuperintendent Glassius nannte[3], darin an erster Stelle zu nennen ist, so war er doch nicht der einzige.

5. Die Lehrgesetzlichkeit und die Verweltlichung. So anerkennenswerth solche Bemühungen um Wiederaufrichtung eines geordneten kirchlichen Wesens waren, so konnten sie der Natur der Sache nach sich nur an die äußere Erscheinung des kirchlichen Lebens halten. Auch war dieses so zerrüttet und der ganze sittliche Stand so tief gesunken, daß man sich vielfach mit den elementarsten Forderungen begnügen mußte. Das konnte dann leicht dazu führen, mit äußeren Erfolgen sich zu beruhigen. Mit diesem Bemühen um gesetzliche Regelung des äußeren kirchlichen Lebens ging Hand in Hand jene Anspannung gesetzlicher Korrektheit der Lehre, welche dem Jahrhundert der Orthodoxie, insonderheit der zweiten Hälfte desselben jenen bekannten bösen Leumund bereitete. Das landläufige Urtheil zwar, welches nichts als „todte Orthodoxie" und unlebendige Starrheit darin sieht, ist ungerecht. Aber ganz grundlos ist es doch nicht. Es sind feste Gestalten, vor denen man Respekt haben muß, die Lukas Osiander, Hülsemann, Calov und wie sie heißen. Aber die Starrheit, mit der sie die wirkliche oder vermeintliche Rechtgläubigkeit geltend machen und

1) „Es enthielt dieses unter der Oberaufsicht von Gerhard, nach dessen Tode von Glassius, ausgearbeitete Werk die exegetischen Arbeiten von 29 sächsischen und thüringischen Theologen — kein geringes Zeugniß für den damaligen Bildungsstand der sächsischen Geistlichkeit" — „und verbreitete eine solche Freude in der evangelischen Christenheit, daß die Nürnberger Prediger auf öffentlicher Kanzel Gott dafür Dank darbrachten." Tholuck, Lebenszeugen u. s. w. S. 68 f.

2) Vgl. Kliefoth, An die hochw. theol. Fak. der Univ. zu Gött. in der Kirchl. Zeitschr. I, 19; und Ders., Die Beichte und Absol. S. 422.

3) Vgl. Tholuck, Lebenszeugen u. s. w. S. 64.

die Rücksichtslosigkeit und nicht selten Ungerechtigkeit, mit der sie ihre Gegner behandeln, werden für uns doch stets etwas Abstoßendes behalten. Daß es auch in anderer Weise möglich war, orthodox zu sein, konnte das Beispiel eines Joh. Gerhard oder Musäus in Jena, Johann Schmid in Straßburg, Johann Quistorp in Rostock u. A. lehren. Man kann es verstehn, wenn jene eifersüchtig über die Reinheit der Lehre wachten; denn sie hatten es nicht bloß mit den jesuitischen Gegnern und ihren Künsten, sondern auch mit allerlei bedenklichen, zum Theil wilden Geistern zu thun. Aber diese Kämpfe verleiteten leicht zu einseitiger Betonung äußerer Lehrkorrektheit und zu einer falschen Beruhigung bei derselben. Das sittliche Leben entsprach doch nicht immer dieser Korrektheit der Lehre. Es ist bekannt, daß die Sitze der Orthodoxie sich nicht durch besondere Frömmigkeit oder Sittsamkeit der akademischen Jugend auszeichneten.[1] Und gar manche unter den Vertretern jener Orthodoxie gaben nicht unberechtigten sittlichen Anstoß, besonders durch eine Werthschätzung irdischer Güter, welche den Forderungen des Evangeliums nicht ganz zu entsprechen schien.[2] Der weltliche Geist des ganzen Zeitalters hatte doch auch diese Kreise angesteckt.

Und das ist das andere. Mit dem dreißigjährigen Krieg trat eine Wendung der ganzen Stimmung der Gemüther ein. Als Religionskrieg hatte er begonnen, aber je länger je mehr war er zu einem Krieg rein politischer und weltlicher Interessen geworden. Wenn in der früheren Zeit überhaupt die religiösen Interessen die Gemüther vorzugsweise beherrschten, so traten diese ihre Herrschaft nunmehr an die weltlichen Interessen ab. Es war begreiflich genug. Denn in den Kriegsdrangsalen handelte es sich beim Bürger und Bauer nur zu oft um den letzten irdischen Besitz und die Fristung des leiblichen Lebens. Es war natürlich, daß die Gedanken vorwiegend sich darauf richteten, mehr als auf die Fragen des geistlichen Lebens, und das Bestreben nach dem Krieg mußte vor allem auf die Wiederherstellung und Besserung der äußeren Existenz gehen. Bei den Machthabern aber war die religiöse Frage zurückgetreten gegen das Bestreben, möglichst viel Gewinn aus dem Kriege herauszuschlagen, und wie sehr dadurch

1) Ueber die schweren sittlichen Schäden des akademischen Lebens jener Zeit vgl. Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrh. Halle 1853. 54 an verschiedenen Orten.

2) Unter dem wohl nicht unbegründeten Verdacht der auri sacra fames steht besonders der auch politisch einflußreiche Dresdener Oberhofprediger Hoë von Hohenegg. Vgl. z. B. Tholuck, P. R.-E.[2] VI, 179.

die Friedensverhandlungen in die Länge gezogen wurden, ist bekannt. Die sogen. Staatsräson war allein maßgebend und gab dem Zeitalter seinen Charakter. Die Erhebung Frankreichs aber zur vorwiegenden Macht in Folge des dreißigjährigen Kriegs brachte den weltlichen Geist und Ton des französischen Lebens auch nach Deutschland.[1]

Durch dieses beides, jene Veräußerlichung und diese Verweltlichung, wurde eine doppelte Gegenwirkung hervorgerufen: dort die Betonung der Innerlichkeit des religiösen Lebens und ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, in der Mystik, hier der Gegensatz zur Weltlichkeit und die Forderung der Weltverleugnung im Pietismus. Beide gehen auf frühere vorreformatorische Richtungen des religiösen Lebens zurück, fanden verschiedenartige, theils mehr berechtigte, theils unberechtigte Vertretung, und gehen zugleich mannigfache Verbindungen mit einander ein.

§ 29. Mystik und Pietismus auf dem Boden der reformirten Kirche, insonderheit in den Niederlanden.

Max Goebel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche I. II. H. Heppe, Gesch. des Pietismus u. der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande. Leiden 1879 (dazu A. Ritschl's Rezension in d. Theol. Liter.-Zeitung 1879 Nr. 14). A. Ritschl, Gesch. des Pietism. 1. Bd. Der Pietism. in der ref. Kirche. Bonn 1880 (Anzeige von Weizsäcker in der Theol. Lit.-Zeitung 1880 Nr. 13). Heppe u. Ritschl liegen dem Folgenden wesentlich zu Grunde.

Sowohl die mystische Denkweise, welche alles Gewicht auf das religiöse Innenleben des Einzelnen legt und die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses zu Gott bis zum Untergehen des Menschen in Gott betont, als auch die pietistische Lebensansicht, welche die Christlichkeit des Lebens nach bestimmten gesetzlichen Formen der Weltverleugnung in der äußern Führung des Lebens bemißt, fanden auf dem Boden der reformirten Kirche frühzeitige und vielfache Vertretung — beide im Zusammenhang mit dem doppelseitigen reformirten Prinzip der Absolutheit Gottes und der Theokratie. Beide Richtungen haben unter der Gunst der äußeren Verhältnisse besonders in den Niederlanden sich geltend gemacht bis zu den Formen des separatistischen Konventikels und des schwärmerischen

1) Ueber die Französerei in der Kleidung u. s. w., die wachsende Schamlosigkeit der Sitten der höheren Stände und von da herab u. dgl. m. vgl. Hanser S. 296 ff. 305.

Enthusiasmus, und haben von da aus mannigfache Einwirkung auch auf deutsche Gebiete ausgeübt, nach beiden Seiten hin die Gesundheit der reformatorischen Lebensanschauung gefährdend.

1. **Mystik und Pietismus in ihrem Recht und Unrecht.** Wenn der Apostel die Christen erinnert, daß ihr Leben ein mit Christo in Gott verborgenes sei (Kol. 3, 3), und daß sie sich nicht dieser Welt gleichstellen sollen (Röm. 12, 2), so wendet sich jenes erste Wort gegen die Veräußerlichung des Christenlebens, welche in den Dingen und Aufgaben, auch den Berufsaufgaben dieser Welt so aufgeht, daß sie vergißt, daß das Leben des Christen ein Leben der Innerlichkeit ist, während das andere sich gegen die Weltförmigkeit des Christenlebens wendet, welche die Widergöttlichkeit dieser vergänglichen Welt, welcher wir von Geburt angehören, verkennt und daher vergißt, daß der Christ sich auch in seiner Lebensführung als einen nicht ihr Zugehörigen darstellen soll. Jenes ist das unveräußerliche Recht der Mystik, dieses das unveräußerliche Recht des Pietismus. Aber das Recht kann zum Unrecht werden und ist dazu geworden. In das Unrecht setzt sich die Mystik, wenn sie jene Innerlichkeit versteht als ein Zurückziehen der einzelnen Seele auf das Innenleben auf Kosten der kirchlichen Gemeinschaft und mit Verkennung der Aufgaben, welche das gottgeordnete Leben in der Welt der Schöpfung stellt, und wenn sie das jenseitige Leben im diesseitigen genießend vorausnehmen will, in vermeintlichen gewaltsamen Erhebungen der Seele über die Grenzen des leiblichen Lebens nach der Methode des Neuplatonismus, verkennend, daß in der Glaubens- und Gnadengemeinschaft Gottes das verborgene Leben in Christo gegenwärtiger Besitz des Gläubigen geworden ist und unter allen den Aufgaben, welche dem Christen in seinem äußeren Gemeinschafts- und Berufsleben gestellt sind, sich zu bewähren hat; und endlich, daß bei aller Innigkeit des Gottesverhältnisses doch der persönliche Charakter desselben gewahrt bleiben will und nicht einem Untergehen des Einzelnen im Ozean der Allheit Gottes weichen soll. Und in das Unrecht setzt sich der Pietismus, wenn er das Leben der Heiligung und seinen Unterschied vom sündigen Weltleben in äußere gesetzliche Regelung der Lebensführung setzt, statt in die naturgemäße Erscheinung und Geltendmachung des inneren Lebens der Heiligung in den geordneten Formen und Aufgaben des Gemeinschaftslebens.

2. **Unterschied und Verbindung von Mystik und Pietismus.** Mystik und Pietismus sind an sich so verschieden, wie Leben

der Innerlichkeit und gesetzliche Regelung des äußeren Lebens. Aber sie treffen beide vielfach geschichtlich zusammen in der Richtung auf Naturverneinung und in der Zurückziehung auf das Einzelleben oder auf abgesonderte kleinere Gemeinschaftskreise. Denn wie jene mystische Innerlichkeit nur Sache der einzelnen Seele oder kleiner Kreise von Gleichgestimmten sein kann, so kann auch die pietistische Unterstellung der äußeren Lebensführung unter besondere gesetzliche Regelung derselben der Natur der Sache nach nicht allgemeine Lebensweise sein. So treten an die Stelle der gemeinsamen Volkskirche die engeren Kreise der einzelnen vollkommeneren Gläubigen, welche die Wirklichkeit ihres Christenstandes dann durch jene besondere Weise der Lebensführung zu bewähren suchen. Diese pietistische Entnehmung aus der sonst gültigen Weise des Lebens in der Welt steigerte sich leicht zum Streben nach völliger Weltverneinung, wie sie in der Mystik in der Regel zu Hause war oder erstrebt wurde. So finden wir denn beide in naher Beziehung zu einander und in einzelnen Vertretern mit einander verbunden.

3. Der Zusammenhang mit der reformirten Denkweise. Beide Richtungen gehen durch die ganze Geschichte der Kirche herab und treten uns in einzelnen Kreisen und Richtungen der vorreformatorischen Kirche charakteristisch entgegen. So in den Erscheinungen der mittelalterlichen Mystik und in den Bestrebungen, „das apostolische Leben" zu erneuern. An sich ein berechtigter Protest gegen die Veräußerlichung des kirchlichen Wesens wie gegen die Verweltlichung des christlichen Lebens, sind sie beide, wie wir sahen, in falsche Bahnen gerathen. In der Reformationszeit wiederholen sie sich und fassen sich zusammen vor allem in den wiedertäuferischen Bewegungen und Gemeinden. Aber auch in den Grundanschauungen des reformirten Protestantismus selbst haben sie ihre Wurzeln. So energisch dieser sich des wilden Wiedertäuferthums zu erwehren suchte, so ist der Zusammenhang mit jener doppelten Denkweise doch nicht zu verkennen. Und wenn auch am Anfang vielleicht nicht bewußt, ist er später doch auch mit Bewußtsein ausgesprochen und geltend gemacht worden. Zwei eigenthümliche Gedanken sind für den reformirten Protestantismus, wie wir sahen, im Unterschied vom lutherischen charakteristisch: die Betonung der Absolutheit Gottes und der Gedanke der Theokratie. Jene bildet die Ueberleitung zu dem Satz, welcher der stets wiederholte Grundsatz der Mystik ist: Gott ist alles und der Mensch ist nichts. Der Gedanke der Theokratie aber hatte eine gesetzliche Regelung

der äußeren christlichen Lebensführung zur Folge. Das aber ist bezeichnend für den Pietismus. Jener Satz kann zunächst Ausdruck der religiösen Demuth sein, aber es lag nur zu nahe, ihn beim Wort zu nehmen und metaphysisch zu fassen im Sinne des Akosmismus, wenn auch mehr oder weniger unbewußt. Dann will er sagen, daß Gott, das unendliche Sein, die einzige Realität ist, in welcher unterzugehen für das Nichts, d. h. den Menschen, die wahre Seligkeit ist. Das aber ist der Irrthum der mystischen Ethik. Diese gesetzliche Regelung des äußern Christenlebens aber, geschehe sie nun im Namen des Staats oder in dem der Kirche, muß, da sie sich für die Gesammtheit mit der Zeit als undurchführbar erweist, zu separatistischer Neigung und Bestrebung führen. Und so begegnen wir denn auch beiden Erscheinungen zunächst auf dem Boden der reformirten Kirche.

4. In England hatte sich im Gegensatz gegen die anglikanische Reform der Puritanismus[1] entwickelt, welcher den Kalvinismus Genfs und die ordre de discipline der reformirten Kirche Frankreichs auf das kirchliche Leben Englands übertrug[2] und in Folge der Verfolgung, die er erfuhr, nur um so schärfere und schroffere gesetzliche Gestalt annahm. In dieser puritanischen Disziplinirung der christlichen Lebensführung (besonders auch in strenger Sabbathfeier), wie sie als Konsequenz des Kalvinismus erscheint, haben wir eine Analogie zum späteren Pietismus zu sehen, nur eben hier mit der reformirten und speziell puritanischen Besonderheit der Vermischung des Kirchlichen und Politischen, wie sie sich aus dem maßgebenden alttestamentlichen Vorbild auf Grund des unvermittelten reformirten Schriftprinzips ergab, und auch dem Verhalten Cromwell's dann sein eigenthümliches Gepräge gab und seine Rechtfertigung bildet.[3] Die Universität Cambridge, deren Zierde Whitaker 1547—1595 war, hatte den Herd dieser puritanischen Bewegung gebildet, William Perkins,[4] 1558—1602, aber gilt als der Vater dieses puritanischen Kalvinismus, wie er zugleich im kalvinistischen Sinn die mystische Vereinigung der Person des Gläubigen durch den Geist Gottes mit der Person Christi, zunächst mit seiner menschlichen, von da aus mit seiner göttlichen Natur

1) Der Name nachweisbar seit 1564 (nach Heppe, Gesch. des Pietism. u. der Mystik in der reformirten Kirche 1879 S. 18 auch dem Folgenden zu Grunde liegend). Außerdem vgl. den ausführlichen Artikel „Puritaner“ von Schoell in P. R.-E.² XII, 393—425.

2) In der Disciplina ecclesiae sacra, ex Dei verbo descripta.

3) Vgl. z. B. Schoell, a. a. O. S. 421.

4) Vgl. oben § 21, 3.

vertritt. Seine zahlreichen praktisch theologischen Schriften wirkten weithin im Sinne dieser Denkweise. Noch manche andere, auch Laien, folgten schriftstellerisch derselben Bahn.[1] Aber schon hier begegnet uns, wie im späteren Pietismus, das unruhige Achthaben auf das innere religiöse Empfindungsleben, um in diesem die Gewähr der Wiedergeburt und des richtigen geistlichen Standes zu finden, da die Konsequenz der kalvinischen Lehre den Halt der Gnadenmittel für das Bewußtsein, auf welche das Lutherthum verweist, nicht bietet.[2] Um so stärker drang man auf die stete innere Arbeit an sich selbst, um innerlich zu wachsen und zuzunehmen, und das innere Leben durch Meditation und auch Kontemplation zu pflegen. Bei einzelnen, wie Franz Rous, Propst zu Eton, wird dieser mystische Zug zur eigentlichen Mystik der über die Schrift hinausgehenden innern Erleuchtung.[3] Auf dem Boden dieser Mystik erhoben sich die „Propheten" und die „Heiligen Cromwell's[4], und knüpften Fox und die „Freunde" (Quäker) mit ihrem inneren Licht als der alleinigen Quelle des Wissens und Trostes und der Verwerfung aller äußeren kirchlichen Formen an.[5]

5. In besonderem Grade wurden die Niederlande der Schauplatz jener Bewegung. Der Kampf mit Spanien hatte eine Steigerung des religiösen Bewußtseins herbeigeführt. Mannigfache schwarmgeisterische Erscheinungen waren schon vorher in den Niederlanden aufgetaucht; der Kampf zwischen der arminianischen und der gomaristischen Richtung hatte das allgemein religiöse Interesse in Anspruch genommen; die Staatsgewalt hatte, im Statthalter Moritz, für die strenge Richtung Partei ergriffen und auf der Dordrechter Synode 1619 war diese zum Sieg gekommen. Diese Synode trug zugleich Sorge, den religiösen Gewinn für das Volk zu sichern, indem sie die Obrigkeit bat, strenge kirchliche Zucht zu üben, Werktagsarbeiten, namentlich aber Spiele, Trinkgelage, Schwelgereien und andere Entheiligungen des Sabbaths, mit denen man besonders auf den Dörfern die Sonntagsnachmittage zu verbringen pflege, streng zu verbieten.[6] Einwirkungen,

1) Vgl. Heppe, a. a. O. 28 ff.
2) Vgl. die charakteristischen Mittheilungen Heppe's a. a. O. S. 39 aus Goodwin's (1600—1679) Leben.
3) Vgl. seine Sammelschrift Interiora regni Dei mit dem Mysticum matrimonium (z. B. Inibi est conclave illud, in quo est amoris lectus, in quo cum anima decumbit, Christus appropinquat et cum ea requiescit etc.). Heppe, a. a. O. S. 72. Von Gottfr. Arnold, Von der myst. Theol. S. 304 hoch gerühmt.
4) Heppe, a. a. O. S. 73.
5) Schoell, a. a. O. S. 419.
6) Heppe, a. a. O. S. 92.

die schon vorher von Frankreich und England her erfolgt waren, halfen mit dazu, in diesem Sinn die „Praxis der Gottseligkeit“ zu befördern. Von den beiden Strömungen, der pietistischen und der mystischen, wiegt die erstere bei Voet, die andere bei Teellinck vor.

6. Gisbert Voet[1], 1588—1676, Prof. der Theologie zu Utrecht[2], ein streitbarer Gegner aller ihm für die strenge christliche Wahrheit bedenklich erscheinenden Richtungen, eines Arminius, Cartesius, Coccejus u. s. w., verband Kenntniß und Hochhaltung der mittelalterlichen Mystik eines Bernhard, Bonaventura, Ruysbroek, Tauler und vor allem Thomas von Kempen — als Vertreter der „Praxis des Glaubens“ — mit der Forderung strenger äußerer Lebenssitte.[3] Er wollte das Schwert des Wortes Gottes gezogen wissen gegen Mißbrauch des Namens Gottes, Entheiligung des Sabbaths, Tänze und Ballette, Schauspiele, Wucher und Wechselgeschäfte, unmäßigen Schmuck des Haares, Gesichts, der Kleidung, gegen Duelle, gewaltsame Selbsthülfe, Gelage und Trunkenheit, Trinken von Gesundheiten, Würfelspiele u. s. w. In der Vermeidung solcher Dinge habe man die „Präcisität“[4] der Pflichtübung oder den „Puritanismus“ zu bewähren. Wie sehr sich diese gesetzliche Regelung der äußeren Lebenssitte im Sinne der Enthaltung von der lutherschen Weise unterscheidet, kann man leicht ersehen, wenn man z. B. sein Urtheil über die gewöhnlichen Tänze, die saltationes γυναικανδρικαί, als heidnisch und Werk des Teufels, mit dem so viel milderen Urtheil Luther's oder der lutherischen Theologen[5] vergleicht. Voet geht bis zum Ausschluß vom Abendmahl fort.[6] Ebenso unbedingt verwirft er die Schauspiele jeder Art, während die lutherischen Kasuisten sie unter verschiedenen Gesichtspunkten erlauben.[7] Und wenn er gegen den Luxus in Kleidung,

1) M. Goebel, a. a. O. II, 1. Heppe, a. a. O. S. 144 ff. Ritschl, a. a. O. S. 101 ff. Oosterzee in P. R.-E.² XVI, 552 ff.

2) Disputationes selectae theol. 1645, 5 tomi; Polit. eccl. 1664. 4 Voll. — gegen jedes Patronat des Staats über die Kirche — Exercitia pietatis 1664 etc. Buddeus über ihn Instit. mor. p. 210: more suo ut multa sine ordine congerat.

3) Vgl. zum Folgenden bes. Ritschl, a. a. O.

4) Der Ausdruck nach Voet's Disput. III de praecisitate — im Gegensatz zu den Weltchristen und ihrer conformitas mit der Welt.

5) Z. B. Balth. Meisner, Philosophia sobria, Gießen 1613 p. 575; Dannhauer, Collegium decalogicum. Argentor. 1669 p. 814, der im Gegensatz zu Voet den indifferenten Charakter durch Kohel. 3, 4. 11, 9 beweist.

6) Wie auch die Nationalsynode zu Dordrecht 1578 und verschiedene niederländische Synoden 1622—43.

7) Meisner, a. a. O. p. 566: zur Erholung, zur Erweiterung der Kenntnisse, als Anregung des Tugendstrebens. Ritschl, a. a. O. S. 109.

Gastmählern u. dgl., gegen das Tabakrauchen, gegen das Tragen falscher Haare, gegen Perücken u. s. w. kämpft, bezeichnet Dannhauer die betreffenden literarischen Erörterungen niederländischer Theologen über 1 Kor. 11, 14. 15 als alberne und hohle Spitzfindigkeiten; Voet dagegen weist auf 27 Quartseiten nach, daß von Klemens v. Alex. an alle christlichen Lehrer falschen Haarschmuck verwarfen.[1] Derartiges ist die Konsequenz der reformirten Stellung zur Schrift als der gesetzlichen Vorschrift für die äußere Lebensführung nach dem Muster auch der Lebenssitten und äußeren Ordnungen der apostolischen Zeit. Voet fordert (de praecisitate)[2] die exakte und vollkommene Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Gesetz. Dazu gehört, daß „man sowohl auf das ganze Gesetz als auch auf seine Theile, Theilchen und Kleinigkeiten (minutiae) achtet, in Hinsicht der allerinnersten Regungen, der kleinsten Gedanken, Worte und Geberden, der kleinsten und äußersten Gewissensfälle, um nicht ein Jota des Guten zu unterlassen und auch nicht den Schein des Bösen zu begehen".[3] Das alles ist ächte kalvinisch-reformirte Art, die sich mit ihrem Streben nach gesetzlicher Vollkommenheit, ihrer steten Reflexion und peinlichen und kleinlichen Aengstlichkeit wesentlich von der Getrostheit und Freiheit unterscheidet, wie sie der lutherischen Weise eignet. Darin aber haben wir bereits wesentlich die Züge des späteren Pietismus. Und auch das weitere Charakteristische desselben findet sich hier: die Neigung zu privaten Zusammenkünften solcher strengeren Christen — collationes scripturariae, wo auch Frauen reden dürfen — und der Zurückziehung vom öffentlichen Abendmahl, sei es wegen der Bedenken gegen den gemischten Charakter der Abendmahlsgemeinde oder im Gefühl eigener Unwürdigkeit.[4] Man mag streiten, ob man Voet einen Pietisten nennen kann oder nur einen puritanischen Kalvinisten. Aber sein Puritanismus oder Präcisismus lag, wie man

1) Ritschl, a. a. O. S. 110. — Um die Mitte des 17. Jahrh. erhob sich unter den Theologen Hollands eine sehr ernsthafte Verhandlung über das Tragen langer Haare: an coma virilis prolixior quam ad cranium contegendum requiratur etc. Voet und die ganze theol Fakultät von Utrecht traten für die Ansicht ein, eine Mannsperson dürfe keine langen Haare zeugen. Und was dergleichen lächerliche Fragen mehr waren. Vgl. Gust. Frank, Gesch. d. prot. Theol. 2. Th. Lpz. 1865 S. 36 f. So äußert sich Buddeus, Institt. theol. mor. p. 210. 211 auch über Voet's ausführliche Erörterungen über das Lachen und das Weinen in s. Ascetica c. 6 II. 4.

2) Disputt. III p. 59.

3) Ritschl's Referat, a. a. O 112 f.

4) Polit. eccl. III p. 505: qui in nostris ecclesiis nunquam adduci possunt ad eucharistiae receptionem. Ritschl, a. a. O. S. 117.

sieht, auf der Bahn zum Pietismus. Ebenso, ob man ihn einen Mystiker nennen darf.[1] Allerdings die ekstatische Mystik lehnte er ab, aber Mystiker oder Vertreter der katholischen Asketik, wie Tauler, Thomas a Kempis u. s. w. hielt er hoch. Beides war eine Konsequenz seines strengen Kalvinismus.

7. Eine nähere Stellung zur Mystik nahm Wilh. Teellinck[2], 1579—1629, ein, welchen Voet[3] als den „zweiten, jedoch reformirten Thomas a Kempis" bezeichnete, und dessen Werke er als die kostbarsten Früchte des Geistes Gottes, die zur Erweckung und Befestigung innerer Gottseligkeit ganz besonders geeignet seien, dringlich empfahl. Religiöse Eindrücke pietistischer Art, die er in England empfing, trug er nach Holland hinüber, suchte — in überaus zahlreichen Schriften — das erstorbene reformirte Christenthum neu zu beleben und aus der ihm anvertrauten Gemeinde eine nach Gottes Wort wirklich „reformirte" Gemeinde herzustellen „zur Ehre Gottes".[4] Wie er für seine Person den Weg katholischer Askese ging — in regelmäßigem Fasten, das er übte —, so suchte er auch in der Lehre den orthodoxen Glaubensbegriff durch eine Betonung der Liebe zu ergänzen, welche sich im Gedankenkreise der Mystik hielt. Denn der Glaube soll zugleich eine völlige Selbstübergabe an Christus in der Liebe sein. Die nach Frieden verlangende Seele flüchtet zu Christus zu seliger Umarmung und Gemeinschaft mit ihm. In dem Maß, als die Liebe Christi das Herz erfüllt, zieht die Weltliebe aus; und so empfängt der Christ hier schon einen Vorschmack des ewigen Lebens — wenn auch nicht, ohne bald auf der Höhe der Vereinigung mit Gott in seliger Liebesglut zu stehen, bald wieder sich in den Abgründen gänzlicher Verlassenheit zu finden.[5] Darin begegnen uns ganz die Gedanken und Klänge der alten Mystik, wie denn auch der Ausdruck sich in den Bildern des Hohenliebs bewegt. Es ist die stets sich wieder erneuernde Gefahr und Verirrung, das eigene Innenleben zu steigern und sich darauf zu gründen, wo die Grundlage der Rechtfertigungsgewißheit in ihrem Zusammenhang

1) Wie schon Gottfr. Arnold, Von der myst. Theol. S. 301 f.; später M. Goebel u. Heppe unter dem Widerspruch Ritschl's.
2) Heppe, a. a. O. S. 106 ff. Ritschl, a. a. O.
3) Im Vorwort zu T. 1631, wieder 1659. Vgl. Heppe, a. a. O. S. 113. 149.
4) Heppe S. 111 f.
5) Vgl. Soliloquium neue Ausg. 1653 — die Bekehrung des Sünders in Gebetsform — Schlüssel der Devotion 1624 (Devotion definirt er im Vorwort als die Selbstübergabe des Menschen an Gott, welche der eigentliche Beruf des Menschen sei. Heppe S. 137 f.).

mit den Gnadenmitteln fehlt. Der Mangel der reformirten Lehre in diesem Stück mußte immer wieder auf die Bahnen theils des Pietismus, theils der Mystik führen.

Weiter verfolgte diese Bahn der Mystik Teellinck der Sohn, Johannes, † 1663, in seiner Schrift „Der fruchtbarmachende Weinstock Christus", in welcher Anleitung, wie die Christen, wenn die Seele trotz der unveränderten Gemeinschaft Christi sich von diesem verlassen fühle, wieder zum süßen Genuß der Gegenwart Christi gelangen.[1] Diese Anweisung der Mystik das fühlbare Einwohnen Christi zu gewinnen, daß dadurch die Seele zu guten Werken fruchtbar werde, tritt an die Stelle des Verdienstes Christi, statt dessen T. an die Fürbitte Christi im Himmel erinnert.

8. Diese Methode des gefühlsmäßigen Christenthums pflegte auch Theod. Gerh. van Brakel[2], 1608—1669, seit er schon in seiner Jugend „die Freuden des Geistes" und „den Vorschmack des Himmels", wovon er den Prediger auf der Kanzel öfter hatte reden hören, in einem besonderen Gebetsvorgang[3] erfahren hatte — ein Vorgang, der beinahe ganz an die bekannten mystischen Erhebungen erinnert. Wenn er davon spricht, daß er in seiner Kontemplation „von der Liebe Gottes wie verschlungen war" und „die Vereinigung" mit seinem „Bruder und Bräutigam fühlte", „von diesem Gefühl der Liebe wie trunken war", so sind es die alten Töne des weichen mystischen Gefühlslebens, die wir hören und die von der kräftigen Glaubensgewißheit der reformatorischen Stufe wenig an sich tragen. Es ist natürlich, daß Brakel dieselbe Erfahrung machte, wie alle, die auf ähnlichem Wege der Gnade gewiß werden wollen, daß nämlich jene selige Empfindung dem entgegengesetzten Gefühl der Dürre und Verlassenheit Platz machte. Und wenn er sich dieß auch zur Kräftigung

1) „Die Kinder Gottes müssen, um Jesum mit seinem Geiste wieder zu sich zu ziehen, Ihn wie mit heiliger Gewalt zu zwingen suchen, daß er bei ihnen bleibe, wenn er weggehen will, oder daß er zu ihnen zurückkehre, wenn er von ihnen gewichen ist"; die „Waffen", mit denen der Gläubige „seinen Gott überwinden" soll, sind Weinen und Beten II, 190. Bei Heppe, a. a. O. S. 172.

2) Heppe S 174 ff.

3) Einst allein zu Hause seiend warf er sich auf die Kniee, Gott möge ihn das fühlen und erfahren lassen „So betend und dem Herrn seine Verheißung vorhaltend wurde ich endlich in solche Freude versetzt und mein Herz und meine Gedanken wurden so hinaufgezogen, daß ich, den Herrn mit dem Auge meiner Seele schauend, mich mit Gott vereinigt, in Gottes Wesen versetzt und zugleich mit solcher Wonne, Ruhe und Süßigkeit erfüllt fühlte, daß ich es nicht sagen kann. Ich war wohl zwei oder drei Tage mit meinem Geiste ganz im Himmel."

seines Glaubens dienen ließ, so blieb ihm der Drang nach empfindungsmäßiger Erfahrung der Gemeinschaft und Berührung mit seinem Erlöser doch sein Leben lang eigen. Rechtfertigung und Heiligung sind ihm die untere Stufe des Christenlebens, die höhere ist die Kontemplation, in der er von Höhe zu Höhe steigt.[1] So machte sich die katholische Methode der Mystik auf dem Boden des Kalvinismus geltend.

9. Den Uebergang zur mystischen Theorie des christlichen Lebens und zum Konventikelchristenthum bezeichnet der asketische Jodocus van Lodenstehn, 1620—1677, der Freund Voet's, Labadie's und der Anna Maria van Schürman.[2] Nie verheirathet stellte er den ehelosen Stand hoch und beklagte die gänzliche Beseitigung der Klöster. Selbst kärglich lebend, forderte er, daß man seine Güter an Gott als den eigentlichen Eigenthümer dargebe. Mit der Reformation war er unzufrieden, daß sie bloß Lehre geblieben, also tödtender Buchstabe, nicht lebendigmachender Geist, „weshalb wir in vielen Stücken noch mehr im Tode sind, als es im Papstthum der Fall war"; man dachte nicht daran, daß die Lehre nur ein Mittel zur Reinigung des Lebens sein müsse; man faßte nicht die Abzweckung der Lehre von der Rechtfertigung auf die Heiligung. Diesen Mangel wollte er durch Mystik ersetzen, wie es von jeher von Seiten derer geschehen war, welchen die Rechtfertigungslehre zu unlebendig zu sein schien. Wir müssen — forderte er — zu einer höheren und wirklichen Erkenntniß des unsichtbaren Gottes kommen, so daß wir gegenüber der Allheit unsere Nichtigkeit empfinden und alle Kreaturen aus dem Gesichte verschwinden. Aus dieser Beschauung des göttlichen Wesens entzündet sich im Herzen die brennende Liebe zu Gott, welche sich völlig dem Willen Gottes übergibt, zu thun was er befiehlt und zu leiden was er sendet, und so durch die Kontemplation der Sünden ledig zu werden. „Solche Gottbeschauer sinken in die Tiefe der Gottheit hinab", und wird „der Mensch so hinweggerückt, daß die Seele nun fest an Gott hängt und für immer bei ihm bleibt." Da das alles aber nur Gott wirken kann, muß die Seele sich vor Gott niederlegen und es in aller Stille ab-

1) So in seiner Schrift „über die Stufen des geistl. Lebens"; vgl. Heppe, a. a. O. S. 184.

2) Unter seinen Schriften ist besonders die „Wagschale der Unvollkommenheiten" 1664 hervorzuheben, außerdem „Betrachtung Zions" — aus zwölf Gesprächen bestehend, erst 1678 nach seinem Tode erschienen. Ueber ihn vgl. Heppe, a. a. O. 185 ff. Ritschl, a. a. O. S. 152 ff.

warten, was er mit ihr zu thun beliebt.[1] Das ist freilich ein Heilsweg, der sich wesentlich vom reformatorischen unterscheidet und den Gewinn der Rechtfertigungserkenntniß völlig zu verlieren in Gefahr stand. Von diesem Ideal nun aber sah er in der öffentlichen Kirchengemeinschaft das Widerspiel. Die Verwaltung von Taufe und Abendmahl bereitete ihm daher schwere Beunruhigung und Qual.[2] So kam er in eine separatistische Stimmung und Stellung, die sich weithin verbreitete, und wurde er das Haupt der Konventikelchristen, der „Ernstigen" und „Feinen", die sich vom gewöhnlichen Leben in der Welt zurückzogen.[3] Hier haben wir die Mystik im Dienst des pietistischen Separatismus.

10. An diese katholische Mystik auf reformirtem Boden knüpfte Jean Labadie[4], 1610—1674, an. Ein Franzose von Geburt und der römischen Kirche angehörig, hatte er zuerst als Jesuitenzögling die augustinisch-bernhardische Mystik in sich aufgenommen, war von da aus zum jansenistischen Augustinismus fortgeschritten und zur Erkenntniß seiner Uebereinstimmung mit Kalvin gekommen, in Folge dessen von der römischen Kirche zur reformirten übergetreten, mit der inneren, vermeintlich gottgewirkten Gewißheit, daß er zur Reform derselben, insonderheit ihrer schlaff gewordenen Kirchenzucht berufen sei. Das Mittel dazu sollte ihm seine Mystik darbieten, die er aus der römischen Kirche mitgebracht und die sich ihm zur quietistischen Mystik, verbunden mit dem Glauben an das innere Wort als das Licht des äußeren, entwickelte.[5] Die Kontemplation oder das innere Gebet er-

1) Heppe, a. a. O. 193 ff.

2) Das Abendmahl, das „Heiligthum des Herrn für sich und seine Kinder, sei in einen Pferdestall verwandelt, in welchen die unreinen Thiere kämen" ꝛc. Er enthielt sich der Verwaltung desselben seit 1665, und änderte das Formular der Taufverwaltung.

3) Ueber diese sagt van der Hooght, der Herausg. der Predigten Lodensteyn's: „Die sogen. Lodensteynischen sind solche Menschen, welche den Heuchlern entgegengesetzt sind, die zwar nicht vollkommen sind, aber vollkommen zu sein verlangen; die mit weltlichem Zeitvertreib nichts zu thun haben wollen und mit dem gemeinen Schlendrian des heutigen Christenthums nicht zufrieden sind, die eine innerliche Besserung und Reformation suchen, die mit den Frommen gern umgehen und nicht sitzen, wo die Spötter sitzen, weil die sich vor den weltlich und fleischlich gesinnten natürlichen Menschen und Namenchristen absondern, den geistlosen Kirchgängern ins Auge fallen und von denselben angefeindet werden als offenbar ärgerliche Menschen".

4) Vgl. Goebel, a. a. O. II, 181—273. Heppe, a. a. O. S. 241—374. Ritschl, a. a. O. 194—268. Goebel (G. Frank) in P. R.-E.[2] VIII, 357—362.

5) Besonders in s. Schr. La practique de l'oraison mentale et vocale 1656 und Abrégé du véritable christianisme, bald darnach, 2. Aufl. vielfach umgearbeitet und erweitert 1670. Von seinen späteren Schriften sind zu nennen: Points fondamentaux de la vie vraiment chrétienne nécessaires etc. 1670.

hebt den Menschen zu Gott selbst, so daß die Seele Gott besitzt, wie Gott sich selbst besitzt und die Stimme Gottes inwendig vernimmt und von da aus die Worte Christi und der Apostel und der Propheten erst recht versteht. Dieses innere Leben in Gott theilt auch den Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, erst innere Kraft und Leben mit. In dieser Kontemplation kann es wohl geschehen, daß die Seele wie durch einen plötzlichen Schlag, einen überraschenden Strahl von der Welt und ihren eigenen Sinnen zu Gott in den Himmel entrückt wird, Gottes ewige Herrlichkeit zu schauen.[1] Denn das Ziel des Christenthums ist die gänzliche Vereinigung mit Gott durch die Zustände der Dürre, Gottverlassenheit, Zweifel an der Erwählung und dem Gnadenstand u. s. w. hindurch zu der Liebe, in welcher der Christ Gott liebt und verherrlicht, auch wenn Gott ihn den Verworfenen zugezählt hätte. Das ist das Opfer des eigenen Selbst, das große Opfer der eigenen Seele und des eigenen Seelenheils, welches der Christ Gott unablässig darzubringen hat — die reine oder uninteressirte Liebe, auf welchem Wege der Christ die Nachfolge, d. h. Nachahmung des Lebens Christi vollzieht.[2] Wir kennen diese Gedanken von der quietistischen Mystik einer Madame de Guyon u. s. w. Er wiederholt sie bis auf die Worte.[3] Labadie ist nicht aus dem Bann dieser Mystik der römischen Kirche zur reformatorischen Erkenntniß übergegangen, sondern nur tiefer in denselben gerathen. Er theilt mit jener die Verkennung der Rechtfertigung und ihrer Bedeutung und setzt die Heiligung an ihre Stelle, und verbindet damit die reformirte Verkennung der Gnadenmittel in ihrer Bedeutung für die Vergewisserung des Gnadenwillens Gottes, welche dafür auf dem Weg der inneren Arbeit gewonnen werden soll. Die praktische Konsequenz davon aber ist die separatistische Absonderung von der Welt, zu welcher der Christ verpflichtet sei[4], und von der Gemeinschaft der Kirche, und der Versuch, die zum Leben doch nöthige Arbeit in der Welt in der Form klösterlichen Gemeinschaftslebens zu vollbringen — ein Versuch, der freilich immer wieder an der Natur der Dinge und der Menschen scheiterte.

L'empire du S. Esprit etc. 1671. Traité du soi et des diverses sortes de soi ou le renoncement à soi même 1672.

1) Vgl. Heppe, a. a. O. S. 275.

2) Heppe, a. a. O. S. 279. 281 f. 328 f. Nous sommes obligez de le — näml. Jes. Chr. — copier, représenter et par conséquence aussi imiter sa vie en ses vertus etc. Das Leben des Christen muß sein eine expression de Christ et ses souffrances etc.

3) Z. B. Dieu est la mer et nous sommes les fleuves et les ruisseaux.

4) Abrégé du véritable christianisme c. 14. 15. Heppe, a. a. O. S. 279.

Kurz, wir haben hier den richtigen „Enthusiasmus", wie ihn Luther und unser Bekenntniß nennt, wie er in der Kirche Roms und bei den Wiedertäufern zu Hause ist und alle gesunde sittliche Lebensführung des Christen in der Welt schließlich unmöglich macht.

11. Wenn in Labadie katholische Mystik sich mit reformirter Denkweise verband, so begegnen uns auch sonst in den Niederlanden ähnliche Erscheinungen passiver Mystik neben dem Labadismus, deren Lehre auf dem alten Satz der Mystik ruht: Gott ist alles und der Mensch ist ein Nichts.[1] Für die Beurtheilung dieser Mystik wird es nicht gleichgültig sein, daß verschiedene ihrer Vertreter ursprünglich der katholischen Kirche angehörten. Wie Labadie, so war Geulinx, † 1669, Professor der Moral zu Leyden, welcher Anschauungen der quietistischen Mystik vortrug, ursprünglich katholisch; ebenso der Theologe Elias Saurin zu Amsterdam, † 1703, von dem ein Gleiches gilt; und die von katholischen Aeltern geborene Antoinette Bourignon de la Porte, † 1680, welche völlige Weltentsagung, unbedingte Selbstüberlassung an den göttlichen Willen, innere, unmittelbare Erleuchtung und inneres Herzensgebet ohne Worte als den Weg zur Vereinigung mit Gott und zur Vollkommenheit lehrte, trat zwar nicht zur reformirten Kirche — überhaupt in keine Kirche — über, fand aber an dem reformirten Prediger Poiret, 1646—1719, einen begeisterten Vertreter ihrer und der mittelalterlichen Mystik, wie er zugleich auch der erste Theologe war, welcher die Kunde der Frau von Guyon vermittelte.

Der eigentliche Herold aber dieser Frau und ihrer quietistischen Mystik wurde Poirel's Freund Tersteegen[2], 1691—1769, der, früher auf den Weg der Mystik gekommen, seiner äußeren Thätigkeit — als Kaufmann, dann als Bandwirker — entsagte, um von Mülheim a. d. Ruhr aus „Seelenführer" für die verschiedenen Kreise seiner Anhänger zu sein. Er ist aus der reformirten Kirche nicht ausgetreten, aber er hat sich ihres Abendmahls beharrlich enthalten, weil er nicht mit Weltkindern und Gottlosen zum Tisch des Herrn gehen könne. Seine schriftstellerische Thätigkeit galt der quietistischen Mystik. Er hat Louvigny's Hauptschrift „Das verborgene Leben mit Christo in Gott" übersetzt und aus Poiret's Nachlaß Biographien von Mystikern unter

1) Heppe, a. a. O. S. 379, in der Darstellung der Lehren der Hattemisten. Zum Folgenden vgl. S. 384 ff.

2) M. Goebel, Gesch. der christl. Lebens u. s. w. III, 289—447. W. Krafft, P. R.-E.[2] XV, 334—342.

dem Titel: „Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen", nur katholischer Mystiker, herausgegeben[1], wie er denn für diese asketische Mystik der katholischen Kirche eine unverkennbare Vorliebe hat. Sowohl in seinen zahlreichen Briefen, wie in seinen Reden[2] sind reiche Erfahrungen des inneren Lebens in Gott niedergelegt, und seine Lieder[3] enthalten wahre Perlen inniger, geistlicher Lyrik[4], deren Grundton die selige Stille und Ruhe in Gott, die Verleugnung der Welt und des eigenen Selbst ist. Aber es ist doch die quietistische Klosterstimmung, die sein Leben beherrscht, welche das richtige Verhältniß zur Welt und ihren Aufgaben und Gütern nicht zu finden vermag, weil die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht der Quell dieses Christenthums, sondern durch das Interesse einer Heiligung verdunkelt ist, welche auf dem Wege selbsterwählter Askese und Weltverneinung und eines vergeblichen Verlangens nach völliger Enteignung erstrebt wird. Wohl aber konnte doch auch diese Mystik zum Segen werden und ist thatsächlich Vielen zum Segen geworden, wenn die Lebenswasser, die hier still gesammelt und bewahrt wurden, auf das offene Feld der Arbeit im Beruf geleitet und dadurch fruchtbar gemacht wurden.

12. Neben dieser quietistischen Mystik geht die enthusiastische Mystik von Schortinghuis[5] her, besonders in seiner Schrift „Das innerliche Christenthum" 1740 niedergelegt, mit ihren Einwirkungen auf weite Kreise. Die wahre Erkenntniß wird durch das innerliche Licht vermittelt; das neue Leben des Wiedergeborenen ist nicht sein eigenes, sondern das Leben Gottes selbst; der Mensch muß Gott gegenüber ein reines Nichts, Gott in ihm als seinem reinen Werkzeug Alles sein; es gibt keine höhere Seligkeit, als so vernichtigt zu werden, im Ueberschwang der Liebe Christi alles zu vergessen und zu verachten. Unzählige Male wiederholt Sch., daß Gott Alles und der Mensch ein Nichts ist — in diesen Sätzen vollzieht sich die Konsequenz der schlechthinigen

1) 5 Bde. 1733—54. 2. Aufl. bereits 1755.
2) Geistliche Brosamen, von des Herrn Tisch gefallen, von guten Freunden aufgelesen und hungrigen Herzen mitgetheilt. 2 Bde. in 4 Thln. 1769, vollendet 1773.
3) Das geistliche Blumengärtlein; zuerst 1729.
4) Vgl. z. B. „Gott ist gegenwärtig", „Mein Auge wacht jetzt in der stillen Nacht", „Nun schläfet man", „Jauchzet ihr Himmel, frohlocket ihr Engel in Chören" u. ähnl. Eine hübsche Auswahl der Lieder, Sprüche, Betrachtungen, Gebete, Briefe u. s. w. Terst.'s hat Gebauer herausg. u. d. T.: Erbauliches und Beschauliches von G. T. Stuttg. 1845.
5) Das Folgende wesentlich nach Heppe S. 428 ff.

Absolutheit Gottes mit Verneinung aller menschlichen Selbständigkeit, während doch Sch. darin die richtige reformirte Lehre zu haben behauptete. Er redet zwar von dem Verdienste Christi, von Buße und Glaube und der Gerechtigkeit durch den Glauben. Aber das alles wird durch seine Mystik mit ihren unmittelbaren Erleuchtungen, Entzückungen u. s. w. unwirksam gemacht und dem Christenleben der Charakter der persönlichen Sittlichkeit entzogen. Dem entsprachen denn auch die Erscheinungen einer sog. religiösen Erweckung, wie sie unter Kuyper's Wirksamkeit seit 1745 als angeblicher „Durchbruch der Gnade", in Wirklichkeit als psychische Erregungen krankhafter Art hervortraten und mit der Gewalt einer psychischen Ansteckung weite Kreise ergriff. Der Aufhebung des persönlichen Charakters des sittlichen Lebens gegenüber dem absoluten Gott, der „Alles" ist, entsprach die Herrschaft der Naturgewalt über das persönliche Verhältniß zu Gott im Gebiet des religiösen Lebens. Jene Mystik nahm in der Erscheinung des religiösen Lebens vielfach die Gestalt an, die wir von der Praxis des extremsten Methodismus her kennen, und das innere Werk des heiligen Geistes in den Herzen äußerte sich nicht selten in der Form von Konvulsionen. Damit kehrt diese Mystik auf die unterchristliche Stufe religiöser Kundgebungen zurück, in welchen wir die Herrschaft von Naturmächten zu erkennen haben. Das anscheinend Höchste in der übermächtigen Ergriffenheit durch die Macht des Geistes zeigt sich als das Niedrigste, weil als unethische Passivität. Dieser Enthusiasmus verbreitete sich von den Niederlanden aus auch nach Deutschland und begegnet uns hier in verschiedenen Kreisen und Formen in der Wetterau, in den „philadelphischen Gemeinden" in Hessen 2c., in Verbindung mit den „Inspirirten", welche mit den Camisarden der Sevennenkämpfe zusammenhängen, in der Berleburger Bibel[1] mit ihren Elementen der katholischen Mystik der Frau v. Guyon u. dgl. bis hinaus zur berüchtigten „Buttlar'schen Rotte", die im Fleische endigte.

§ 30. Die Mystik in der lutherischen Kirche.

A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bd. 2 u. 3.

Wenn in der lutherischen Theologie das Verhältniß des Gerechtfertigten zu Gott von vornherein nicht bloß als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern auf Grund derselben zugleich als Ein-

---

1) 1726—1742 in 8 Foliobänden zu Berleburg erschienen.

wohnung des heil. Geistes — als des realen Prinzips des neuen Lebens im Geiste — gefaßt und damit von Anfang an ein Moment der Mystik gesetzt war, so machte sich doch, besonders seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts, eine Pflege der Mystik geltend, welche dem ursprünglichen reformatorischen Gedankenkreis zur Seite trat, um für ihre subjektiven Gemüthsinteressen eine vermeintlich entsprechendere Befriedigung zu finden, als sie die lutherische Rechtfertigungslehre zu bieten schien, welche daher an die Muster der katholischen Mystik — der vorreformatorischen und der nachtridentinischen — anknüpfte. Selbst Johann Arndt, so ehrwürdig seine Frömmigkeit, so groß der Segen, der von ihm ausging, so berechtigt sein Dringen auf Innerlichkeit des Glaubenslebens war, und so entschieden er sich zur reformatorischen Grundlehre von der Rechtfertigung bekannte, lehrte doch in seinem „Wahren Christenthum" ein Christenleben der Innerlichkeit, welches sich mehr neben die Rechtfertigung stellte, als aus ihr hervorwuchs, und in einem Umfang auf die Gedanken der vorreformatorischen Mystik zurückging, daß dadurch die richtige Fortbildung der reformatorischen Grundlage und ihre Anwendung auf das irdische Berufsleben gefährdet erschien. Es ist daher begreiflich, daß er neben dankbarster Anerkennung auch scharfe Angriffe erfuhr, und daß er von schwärmerischen Geistern als zu ihnen gehörig in Anspruch genommen wurde.

1. Schon Luther hat in seinem Glaubensbegriff, im Einklang mit dem paulinischen und in engster Verbindung mit der Rechtfertigungslehre ein mystisches Element bewahrt: das Verhältniß der gläubigen Seele zu Christus stellt er wiederholt als ein bräutliches oder als ein Gemeinschaftsverhältniß dar, in welchem der Glaube Christum selbst in sich beschließt wie der Ring den Edelstein.[1] Und den heil. Geist lehrte er wesenhaft (quoad substantiam), nicht bloß mit seinen

---

1) Vgl. z. B. aus „Vom Himmel hoch", V. 13:

Ach mein herzliebes Jesulein,
Mach dir ein rein sanft Bettelein,
Zu ruhn in meines Herzens Schrein,
Daß ich nimmer vergesse dein.

Oder in der „Freiheit eines Christenmenschen": „Ist nun das nicht eine fröhliche Wirthschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam J. Chr. das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt" u. s. w. WW. Bd. 27 S. 183. Ueber die Glaubensgemeinschaft in Christo z. B im Komm. zum Gal.br. I, 191: In ipsa fide Christus adest. p. 197: Habet enim in corde praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam. Diese mystische Gemeinschaft aber steht bei Luther stets in Verbindung mit der Rechtfertigung, nicht etwa mit einem geistlichen Genuß, abgesehen von derselben.

Gaben, in den Gläubigen einwohnend. Von da aus ergab sich ihm seine Würdigung der vorreformatorischen Mystik. Bernhard achtet er „höher als alle Mönch und Pfaffen auf Erden", so daß er „seinesgleichen nicht gehört und gelesen".[1] Aber eben dieser muß ihm zum Beweis dienen, daß nur Christi Verdienst uns vor Gott gerecht und im Tod getrost macht[2] und seine falsche Hochhaltung des Mönchthums mußte er tadeln.[3] Tauler's Predigten hat er, wie man neuerdings gefunden, in den Jahren 1515, 16 mit Randbemerkungen versehen, und wie günstig er über die „deutsche Theologie" geurtheilt, ist bekannt. Auch bei Venatorius, dem Schüler Melanchthon's, klingen die Stimmen früherer Mystik wieder.[4] Welche Gefahren aber doch auch in der mystischen Denkweise lagen, zeigte Osiander's Theologie, dessen Mystik den reformatorischen Gewinn der Rechtfertigungserkenntniß preisgab und dadurch eine Reaktion hervorrief, welche gegen alle Mystik mißtrauisch machen mußte, wenn auch die Konkordienformel in ihrem Satze, daß auf Grund der Rechtfertigung nicht bloß Gaben Gottes, sondern Gott selbst in den Gläubigen wohne,[5] daß also das Verhältniß Gottes zum Christen nicht bloß ein Verhältniß der Wirkung, sondern des — wirksamen — Seins sei, die Grundlage berechtigter Mystik für die lutherische Kirche bewahrte.[6] Aber die schwarmgeisterische und wilde Mystik der Wiedertäufer, die pantheistische Sebastian Frank's und die theosophische Schwenkfeld's, welche von einem objektiven Kirchenthum nichts wissen wollte, einen Glauben ohne Mittel und ein unvermitteltes Wesensverhältniß zu Gott lehrte, konnten jenes ablehnende Mißtrauen nur steigern. Als dann des Zschopauer Pfarrers Weigel (1533—1588) enthusiastische Mystik[7] nach seinem Tode offenbar wurde und aus dem engen Kreise nächster Vertrauter, in dem sie sich während seines Lebens gehalten hatte, heraustrat und

1) 36, 8 (1528). 2) Z. B. 47, 371.
3) 60, 346. 4) Vgl. oben § 9, 2.
5) p. 695: Inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam. Und der Satz negirt, quod non Deus ipse sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent p. 698.
6) Vgl. Hofmann, Synopsis p. 199: Hinc notari meretur, unionem fidelium cum Christo aliam quidem esse moralem, quae scil. in apprehensione et applicatione meriti Christi consistit et haec ordine praecedit justificationem; aliam vero physicae analogam et haec justificationem pone sequitur. Und dieß ist die unio mystica. Schneckenburger I, 185.
7) Vgl. darüber Spener's Kleine geistl. Schriften, herausg. von Steinmetz I, 459 ff. Einzelnes daraus: Imputatam justitiam esse putativam, p. 462. Justitiam nostram esse communionem nostri cum Christo essentialem, p. 463. Fidem esse ipsum Christum, p. 462. Ut fiat homo Deus et Deus homo, p. 464 u. ähnl.

Anhänger in weiterem Kreise gewann, wurde sein Name, als des coryphaeus fanaticorum, eine Art Sammelname für mannigfache ungesunde Strömungen, welchen die reformatorische Rechtfertigungslehre zu äußerlich war und welche an ihre Stelle ein substantielles Verhältniß setzen zu müssen glaubten, zu welchem die äußeren Mittel der Schrift und der Kirche unnöthig seien, sondern welches ohne Mittel im Grunde der Seele auf Grund des Wesensverhältnisses von Mensch und Gott sich vollziehe und am Ende der Selbstzucht täglicher Buße nicht bedürfe. Wenn man auch Einzelnes aus dieser Gedankenreihe sich aneignen, das Dringen auf Innerlichkeit des Christenlebens billigen und die Polemik gegen bloß äußerliches Kirchenthum und Vertrauen auf die äußere Zugehörigkeit zur Kirche verstehen konnte, so zeigte doch Weigel's Beispiel selbst, daß eine solche Mystik in ihrer „Gelassenheit" die sittliche Energie des Handelns lähmte, die Pflicht des Bekenntnisses verkannte, in ihrer asketischen Stimmung die Bedeutung der irdischen Dinge und Ordnungen mißachtete und schließlich, indem sie das menschliche Gemeinschaftsleben nach dem Evangelium gestalten wollte, Handel und Privateigenthum für unchristlich erklärte, der Obrigkeit das Schwert nahm u. s. w., bei der Wiedertäuferei und ihrer Aufhebung aller bürgerlichen Ordnung ankam.[1]

2. Es war daher wohl begreiflich, daß, als **Johann Arndt**, 1550—1621[2], in seinen vier Büchern vom „**Wahren Christenthum**"[3] auf die Innerlichkeit des Christenthums bei den Gläubigen in einer Weise drang, welche an die Sprache und Denkweise jener Mystik erinnerte, es nicht ohne lebhaften Widerspruch blieb. Schon in seiner Jugend, in schwerer Krankheit, suchte er seine Erbauung in Bernhard, Tauler und Thomas a Kempis und eignete sich so die Gedankengänge dieser mittelalterlichen Mystik an, sie mit den lutherischen Erkenntnissen verbindend.[4] Diese Schriften hat er denn auch, be-

1) Vgl. H. Schmidt, P. R.-E.^{2} XVI, 677—85.

2) Vgl. Tholuck, Lebenszeugen u. s. w. S. 261 ff. und P. R.-E.^{2} I, 686 ff. Ritschl, Pietism. II S. 34 ff.

3) Außerdem besonders „Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden" (Gebetbuch) 1612; Postille über die Sonn- und Festtagsevangelien 1615; Auslegung des Psalters 1617; kurze Wiederholung und Verantwortung der Lehre vom wahren Christenthum 1620.

4) Die „deutsche Theologie", die in lutherischen Kreisen trotz Luther's Hochstellung ziemlich unbekannt geworden war, gab er sammt Kempis 1617 aufs neue heraus. In seinen Rathschlägen an Joh. Gerhard hebt er u. a. besonders Bernhard und Kempis hervor, während er an den bibl. Auslegern tadelt, quosdam tantum in cortice haerere, plurimos non in spiritu sed ex carne. Bernardus in spiritu scripsit et Kempisius et Macarius, Spinaeus et quidam Granatensis. Tholuck, P. R.-E.^{2} I, 687.

sonders Tauler, außerdem Staupitz und Angela de Foligni — theologorum magistra genannt —, in seinem „Wahren Christenthum“ vielfach verwerthet. Schon das 1. Buch, 1605 erschienen, rief auch von Seiten seiner Kollegen Widerspruch hervor; man predigte auf den Kanzeln gegen ihn und warnte im Beichtstuhl vor ihm als einem Enthusiasten und Synergisten. Dieß ward noch ärger und schien berechtigt, als sich herausstellte, daß im 3. Buch des W. Chr. 12 Kapp. aus Weigel's „Betbüchlein“, ein Unterricht für die Einfältigen, entlehnt waren. Arndt hatte jenen Auszug, wie er erklärte, als namenloses Manuskript in die Hand bekommen und gesäubert.[1] Es ist also zwar nicht unmittelbar sein eigenes Erzeugniß, aber er hat es sich doch angeeignet. Mit ächt lutherischen Gedanken[2] wechseln andere ab, in denen mystisch-pantheistische Gedanken und Stimmungen zum Ausdruck kommen[3] und so das persönlich-sittliche Verhältniß zu Gott im naturhaft gedachten unterzugehen droht. Wenn dergleichen auch mehr nur uneigentlich gemeint und im Bild geredet ist, so wird dadurch doch fremdartigen Gedankenreihen die Thüre geöffnet.[4] Dieß drängte sich denn auch da und dort der Empfindung auf und rief Reaktion hervor.

Daß Arndt's Buch von Schwärmern viel gebraucht worden, mußte es noch mehr in Verdacht bringen. Lukas Osiander in Tübingen ging so weit, es in seinen theol. Bedenken von 1623 ein „Buch der Hölle“ zu nennen und unter anderem enthusiastische, pelagianische, schwenkfeldische, weigelsche Irrthümer darin zu finden. Um so mehr traten Andere für ihn ein. Joh. Gerhard, dem Arndt geistlicher Vater war, erklärte sich für ihn[5], wenn er auch vorsichtiger Weise später

1) Tholuck, Lebenszeugen S. 272. Gleich Kap. 1 erklärt, daß sich das Folgende an Tauler's Theologie und Worte anschließe.

2) Wie Kap. 3 von des Christen geistlicher Herrschaft und königlicher Würde.

3) Z. B. Kap. 2, daß Gott alles Leere ausfüllen muß und so denn das eigentliche Sein ist; Kap. 4 von der völligen Entblößung der Seele und dem Schauen Gottes in seinem Wesen in ihr selbst.

4) Wenn es auch zu viel gesagt ist, wenn Ritschl II, 52 f. 89 hier die Urkunde für die Zersetzung der luth. Lebensanschauung durch einen starken Strom mittelalterlicher Frömmigkeit schon am Anfang des 17. Jahrh. findet.

5) In einem Brief an J. Schmid 1624 (Epp. ad Schmidium I, 458: Tholuck, Geist der Theologen Wittenbergs u. s. w. S. 143 und Lebenszeugen S. 190): „Die Schandsäule Osiander's auf Arndt wird von denen, die mit der Gelehrsamkeit die Frömmigkeit verbinden, nicht gebilligt werden. Wie viele Mängel dulden wir bei den Vätern ohne Aergerniß; warum wollen wir nicht auch bei Lesung der Arndt'schen Schriften dieselbe Billigkeit anwenden, wenn ihre Orthodoxie aus ihres Verfassers feierlichen Protestationen feststeht. Man muß bei solchen Schriften auf ihren Zweck Rücksicht nehmen. Sie enthalten nicht genaue Untersuchungen, sondern ernste Ermahnungen zur Frömmigkeit“.

nach Arndt's Tode als Mitglied der jenaischen Fakultät die Approbation des 3. Buches nicht ohne Grund ablehnte. Ebenso urtheilt Glassius, Gerhard's Schüler, der fromme Generalsuperintendent von Gotha unter Herzog Ernst. „Wer Arndt nicht liebt", pflegte er zu sagen, „muß den geistlichen Appetit verloren haben." [1] Quenstedt aber, dieser orthodoxeste der Orthodoxen unter den Dogmatikern, empfahl Arndt wie Lütkemann's und Heinrich Müller's scripta ascetica fleißig, trotz einzelner „harter Phrasen", die darin vorkommen.[2] Baier in Jena hat über Arndt's W. Chr. Vorlesungen gehalten, und Geier[3] ist durch dieses Buch zum Christen gemacht worden. Spener aber stellte Arndt neben Luther — was allerdings ein für den Urtheilenden selbst etwas bedenkliches Urtheil ist —. Aber auch ein so Kundiger wie Buddeus in Jena stellte Arndt sehr hoch. Dieß alles wäre nicht wohl möglich gewesen, wenn Arndt nicht in lutherischem Sinn hätte verstanden werden können. Was er meinte und wollte, war berechtigt.[4] Und er war dabei weit entfernt, von der Linie der rechtgläubigen kirchlichen Lehre, am wenigsten von der Rechtfertigungslehre irgendwie abbiegen und abführen zu wollen. Darüber spricht er sich wiederholt und mit völliger Entschiedenheit aus[5], und in den ersten Kapiteln des 2. Buchs legt er diese Lehre nachdrücklich dar. Sein Absehen ging nur eben weniger darauf, sie in den Vordergrund zu stellen. Ihm ist es um das innere Leben des Glaubens[6] und die

1) In der Vorrede zu seinem „Baume des Lebens Christi" 1628 schreibt er: „Dieß schöne Buch kann ich wegen des großen Nutzens, den ich aus Lesung desselben in meinem Herzen empfunden, nicht ungerühmt lassen, wie ich denn auch meinem Gott inniglich dafür dankbar bin". Tholuck, Lebenszeugen S. 64.

2) „Es kommen einige harte Phrasen darin vor, aber seine Bücher sind werth, nicht bloß fleißige Leser, sondern auch eifrige Nachahmer zu finden" (Ethica pastorum et instructio pastoralis mon. 7). Tholuck, Geist u. s. w. S. 218. Und das Zeugniß eines früheren Zuhörers a. a. O. S. 219.

3) † 1680 als sächs. Oberhofprediger.

4) In einem Schreiben an Herzog August 1621, gegen Ende seines Lebens: „Erstlich habe ich die Gemüther der Studenten und Prediger wollen zurückziehen von der gar zu disputir- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wieder eine theologia scholastica geworden ist. Zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem todten Glauben ab zu dem fruchtbringenden anzuführen. Drittens sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Uebung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen, und viertens zu zeigen, was das christliche Leben sei, welches mit dem Glauben übereinstimmt, und was das bedeutet, wenn der Apostel sagt: Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir".

5) Z. B. Vorr. 7. Buch 1, 5 u. ö.

6) Vorr.: „Daß wir nicht allein an Christum glauben, sondern auch in Christo leben sollen und Christus in uns — Summa wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll".

inwendige Gemeinschaft der Seele mit Christus ihrem Bräutigam zu thun, wie diese im Hohenliede geschildert werde.[1] Er konnte sich hiefür mit Recht auf Pauli Wort von der Liebe Gottes, die durch den heil. Geist in unsre Herzen ausgegossen sei (Röm. 5, 5) berufen und den Vorwurf der „Enthusiasterei" als Verleumdung zurückweisen.[2] Aber es ist doch nicht der reine lutherische Ton, der aus seiner Schrift entgegenklingt. Neben der Betonung der Rechtfertigung gehen ohne inneren Zusammenhang mit ihr andere Gedankenreihen her. Der Adel der Menschenseele, dieses Mikrokosmus, besteht darin, mit Gott sich zu vereinigen, ja mit ihm zu „verschmelzen". Dieß geschieht durch die Verneinung der Kreaturliebe. Je mehr der Mensch von der Kreatur ausgeht, um so mehr wird Gott in ihn eingehn und ihn mit sich erfüllen. Das sind Gedanken der mittelalterlichen Mystik[3], welche unvermittelt neben der lutherischen Lehre stehen, nicht aus ihr herausgewachsen und ihr innerlich angeeignet, sondern mehr nur äußerlich mit ihr verbunden. Es gewinnt doch nicht selten den Anschein, als solle nicht bloß die sündige Weltliebe verneint werden, sondern die Kreaturliebe überhaupt, sodaß diese ohne Weiteres als sündig galt.[4] Das hat doch eigentlich die Stimmung des Klosters zur Folge, welche an die Stelle der weltfreudigen Berufserfüllung die schlechthinige Weltverneinung setzt. Daraus ergibt sich mehr eine Ethik der passiven

1) 6, 36: „Dahin ist das ganze Hohelied Salomonis gerichtet, wie die gläubige Seele ihren Bräutigam suchet, findet, liebet, küsset, herzet, flehet, sich mit dem Geliebten vereinigt und an seinem Halse weinet".

2) A. a. O.: „Sehet zu, ihr Verleumder, ob das Enthusiasterei sei? Ihr elenden Leute, wann wollt ihr lernen, daß die Theologie nicht eine menschliche Wortkunst sei, sondern eine himmlische, göttliche Weisheit und Erleuchtung &c. 1. Sendschreiben an S. Wolfg. Frantz, Prof. in Wittb.: „Was plagt man sich doch mit der Enthusiasterei? Kann man auch derselben beschuldigt werden, wenn man mit der Schrift saget: Werdet voll Geistes, erfüllt mit aller Gottesfülle?" u. s. w.

3) Hierüber in der späteren, jenaischen Ausgabe, Vorr. 9: „Es sind aber in demselben (s. Buch), vorzüglich im Frankfurter Druck, etliche Reden nach Art der alten Skribenten, Tauler's, Kempis' u. a., mit eingemischt, die das Ansehen haben, als wenn sie menschlichem Vermögen zu viel zueignen, wogegen doch mein ganzes Büchlein streitet. Darum soll der christl. Leser freundlichst erinnert sein, daß er sehe nach dem Zweck und Ziel des ganzen Büchleins" — —. 10: „Doch damit aller Mißverstand aufgehoben werde, so habe ich dieselben in diesem jetzigen Druck korrigirt" u. s. w.

4) Vgl. z. B. 3, 13: „Wenn die Liebe der Kreaturen ausgeht, so gehet Gottes Liebe ein". 3, 12: „Die Seele des Menschen ist gesetzt zwischen Zeit und Ewigkeit. Wendet sie sich zu der Zeit, so vergißt sie der Ewigkeit und es werden ihr alle Dinge fern, die Gott zugehören. Wendet sie sich aber zu der Ewigkeit, so vergißt sie der Kreaturen, erlangt ihre Freiheit und wird Gott nahe". Ganz ähnlich Thom. v. Aqu., Summa II, 1 qu. 108 c. 4; vgl. meine Gesch. der christl. Ethik I, 291.

Tugenden der Gelassenheit[1], als der aktiven Tugenden der Freudigkeit; eine Ethik, die mehr für einzelne Seelen und für einzelne stille Stunden geeignet ist, als für das Volk in seiner Arbeit des Tages. Die irdischen Güter und Gaben erscheinen mehr wie etwas Gefährliches und Versuchliches, dem der Christ aus dem Wege zu gehen suchen soll, und nicht als die Aufgabe für die Arbeit des Christen in der Welt.[2] Es klingen zwar in dem, was wir bei Arndt lesen, wiederholt die Klänge lutherischer Gedanken und Worte wieder: wenn er z. B. von dem „schönen und wunderlichen Wechsel" redet, in welchem die Seele „für Sünde, Tod, Fluch, Verdammniß", „Gerechtigkeit, Leben, Segen und Seligkeit bekommt"[3], oder wenn er „das geistliche Königreich eines Christen" ganz in Luther's Weise so schildert, daß der Christ „geistlicher Weise durch den Glauben über alles erhaben ist, so daß ihm kein Ding zur Seligkeit schaden kann".[4] Aber dann wieder vernehmen wir völlig die Töne der alten Mystik, wenn der äußeren „wirkenden Weise", mit welcher der Mensch Gott sucht „mit Fasten, Beten, Stille, Sanftmuth, je nachdem ein Christ von Gott angetrieben oder durch gottesfürchtige Leute geführt wird", die andere „inwendige" gegenübergestellt wird, welche „leidender Weise" geschieht, „wenn der Mensch in den Grund seines Herzens eingeht und daselbst des Reiches Gottes, welches in uns ist, wahrnimmt".

Denn „daselbst muß der Grund der Seele gesucht werden. Dieses geschieht, wenn ein Mensch leidender Weise in allen äußeren und inneren Dingen mit sich handeln läßt, wie es Gott gefällt, sich Gott ganz läßt, sich allein an Gottes Willen begnügt, wie ihn Gott haben will, arm oder reich, fröhlich oder traurig, fröhlich oder trostlos. Denn dadurch wird das Herz gereinigt von den Kreaturen und von allem dem, was die Sinne und die Vernunft von außen eingetragen haben und was nicht Gott selbst ist. Wenn die Seele also entblößt wird von allen vernünftigen, sinnlichen, kreatürlichen Dingen, die Gott nicht selbst sind: so kommt man auf den Grund, wo man Gott mit seinem Licht und Wesen ganz lauter findet. Summa, es muß alles gelassen sein, wenn du diesen

1) 3, 2: „So viel nun die Seele in Gott ruhet, so viel ruhet Gott in ihr. Ruhet sie ganz in Gott, so ruhet auch Gott in ihr — Wenn zwei eins sollen werden, so muß das Eine ruhen und leiden, das Andere muß wirken. Nun ist aber Gott eine unendliche, stets wirkende Kraft und lauter Bewegung, und ruhet nicht, sondern wirkt in dir, wofern er zu seinem Werk kommen kann und du ihn nicht hinderst".

2) Vgl. z. B. 1, 17. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit 3, 239.

3) 3, 3, 3.

4) „Er ist ein Herr über dieses Alles, ja es müssen ihm alle Dinge unterworfen sein und helfen zur Seligkeit. Denn „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten gedeihen", Röm. 8, 28, es sei Leben, Sterben, Tod, Teufel, Hölle und Welt. Das ist eine sehr hohe, herrliche und geistliche Herrschaft und königliche Würde" u. s. w. 3, 3, 7.

Grund finden willst".[1] „Aber die lautere, göttliche Seele wird Gott und das Reich Gottes in ihr selbst anschauen, und Gott ewiglich sehen in seinem Wesen, und dasselbe in ihr selbst; sie wird also ihre Seligkeit in sich selbst haben und besitzen um der Vereinigung willen mit Gott."[2]

Es sind fremde Gedanken, welche Arndt herübernimmt und deren Fremdartigkeit gegenüber den grundlegenden Gedanken der Reformation ihm selber nicht zum Bewußtsein kam. Ihm ordneten sie sich der reformatorischen Denkweise ein. Und so hat man sie auch bis heute in der Regel genommen. Aber wie sie lauten, gehört allerdings eine sehr wohlwollende Auslegung dazu, um eine solche Mystik in den Zusammenhang der lutherischen Lehre einzufügen. Denn diese Innerlichkeit streift sehr nahe an Geringschätzung der äußeren Mittel und der geschichtlichen Offenbarung an, und diese Vernunft und Kreaturverneinung, um Gott selbst zu gewinnen, erinnert an jenen Grundsatz der Mystik, den wir kennen, daß Gott alles und der Mensch nichts ist. Aber diese bedenklichen Sätze und Seiten verschwanden in der frommen Innigkeit und Innerlichkeit, welche die edleren Gemüther der Zeit berührte und gewann und dem Buche eine Geschichte ungewöhnlich reichen Segens bis in unsre Tage herab verlieh.[3]

3. Und so fand dieser angeschlagene Ton auch Widerhall in verwandten Schriften. Joh. Gerhard's (1582—1637) Meditationes sacrae[4], 1606, bald nach Joh. Arndt's 1. Buch vom wahren Christenthum, schlagen denselben Ton der Innigkeit und Herzlichkeit an. In den „Fußtapfen Augustin's, Bernhard's, Anselm's, Tauler's und andrer dieser Art" einhergehend, wie er selbst in der Widmung erklärt, und ihre Worte seinem Büchlein einverleibend, hat er auch das innere Verhältniß der einzelnen Seele zu Christo, als der „Braut" zu ihrem „Bräutigam"[5] zu seinem Thema und die Pflege dieser inneren Herzensgemeinschaft in der Nachfolge und Nachahmung Christi zu seiner Aufgabe gemacht.[6] Nur hat er seiner vorsichtigen Natur gemäß mehr als Arndt

---

1) 3, 4, 1. 2) 3, 4, 2.

3) Außer Thomas a Kempis ist wohl kein Erbauungsbuch so oft gedruckt und übersetzt worden.

4) Dilherr: liber non magnus sed aureolus.

5) Vgl. z. B. Medit. XIII: De spirituali conjugio Christi et animae. Oder XLVII: De beatissima Dei in coelo visione: O Jesu Christe, sponse animae meae suavissime, quando sponsam tuam in regium adduces palatium? Schon 1603, da er zu sterben meinte: „Da ich ja zu meines lieben Bräutigams Christi Hochzeit gefordert werde".

6) Tholuck, Lebenszeugen S. 187: „Die Sprache ist fließend, zart und innig, wie in jenen Vorgängern, man hört die Liebesklänge eines Jesu dulcis memoria und ähnlicher mittelalterlicher Andachtsstimmen darin hindurchklingen; man

die Linie der lutherischen Rechtgläubigkeit eingehalten, ohne damit doch den Anklagen auf Weigelianismus zu entgehen. Aber die „Meditationen" vermitteln nur die Wahrheitselemente der vorreformatorischen Mystik, so daß sie sich dem Zusammenhang der reformatorischen Lehre einfügen. Daß das Verhältniß und Verhalten zu Gott durch den Gesichtspunkt Gottes als des höchsten Guts, also vorwiegend als ein Verhältniß und Verhalten der Liebe und dem entsprechend das Verhältniß zur Welt vorwiegend negativ bestimmt ist, das ist nicht wider die Analogie der reformatorischen Lehre und kehrt oft genug in den rechtgläubigsten Gebeten und Liedern wieder.[1] Aber so sehr Joh. Gerhard auf die Liebe und das Leiden Christi und auf die Sündenvergebung in demselben zurückgeht zur Ermunterung unserer Liebe, so ist es doch nicht der volle Ton der reformatorischen Erkenntniß in der fröhlichen Rechtfertigungsgewißheit, den wir hier vernehmen. Und so hat denn Gerhard später, auch unter dem Eindruck jener Vorwürfe auf den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich bedacht, wie er war, in seiner Schola pietatis[2] die korrekte Linie einzuhalten gesucht, ohne aber die Innigkeit der Arndt'schen Betrachtungen, denen sie sich zur Seite stellen wollen, noch die Wärme und Wirkung seiner früheren Meditationes sacrae zu erreichen[3], und ohne die Gefahr zu vermeiden, einem scholastisch-dogmatischen Schematismus zu verfallen. Seine Absicht ist wie die Arndt's zur Beweisung des Glaubens durch Werke zu ermuntern und anzuweisen, weil sonst der Glaube nur ein nichtiger Traum sei[4], und dem Mißbrauch der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zu wehren, als ob der Glaube mit Sünden wider das Gewissen zusammen bestehen könne.[5]

Zuerst (1. Buch) handelt er von den beweglichen Ursachen, die uns zur Gottseligkeit ermuntern und erwecken sollen, wie diese aus der Betrachtung

---

vgl. z. B. die Betrachtungen über die Leiden Jesu als Motiv der Buße, die über den Namen Jesu u. a."

1) Vgl. z. B. Paul Gerhard, „Die güldne Sonne": „Gott ist das Größte, das Schönste und Beste; Gott ist das Süßte und Allergewißte, aus allen Schätzen der edelste Hort" mit Medit. IX: De amando solo Deo: quid Deo potentius, quid Deo sapientius, quid Deo pulchrius?

2) Sch. piet. das ist Christlicher und heilsamer Unterrichtung, was für Ursachen einen jeden wahren Christen zur Gottseligkeit bewegen sollen, auch welchergestalt er sich an derselben üben soll. 5 BB. in 5 Bdn. Jena 1623 (die Vorreden von 1622 und 23).

3) Spener's Urtheil: Gerhardi Schola pietatis me nunquam valde affecit: aber auch: Ego Gerhardi Scholam pietatis ideo amo, quod et incitamenta ad pietatem et pietatis verum modum ordine justo et spiritus sancti stilo instillat lectori.

4) Vgl. die Vorreden, bes. zum 1. und 2. Buch.

5) Vgl. Vorreden zum 5. Buch.

Gottes, seiner Eigenschaften, Wohlthaten u. s. w., und wie sie sich aus der Betrachtung der Kreaturen ergeben, um dann (B. 2) das Wie dieser Uebung, und endlich (B. 3–5) die wesentlichen Stücke des neuen Gehorsams nach den beiden Tafeln des Gesetzes und den 10 Geboten darzulegen. Es versteht sich von selbst, daß in diesen Erörterungen viel Treffliches und Nutzbares, viel praktische Erfahrung u. s. w. niedergelegt ist. Auch fehlt es nicht an einzelnen Stellen voll schöner Wärme, in denen die alten Töne der Innigkeit und Innerlichkeit wiederkehren[1], aber auch die herkömmlichen Spielereien[2] sich finden. Interessant ist, wie G. Einseitigkeiten der Mystik zurechtstellt. Wenn es dieser bekanntlich geläufig ist, wie Christi Leben so auch sein Leiden zur Erweckung der Nachfolge zu verwenden, so thut dieß selbstverständlich auch Gerhard, aber nicht ohne zu bemerken, daß der vorderste Zweck doch unsere Erlösung sei, das Beispiel 2c. dagegen zu den fines minus principales gehöre, daß es also ein doppeltes Anziehen Christi gebe: ratione meriti und ratione exempli. So wird jene Betrachtungsweise evangelisch ergänzt.[3] Man sieht überall die größere Vorsichtigkeit gegenüber dem Jugendwerk der Meditationen, aber auch das Vorherrschen der Reflexion in einer fast schulmeisterlichen Weise, welche sich in einem übertrieben zahlenmäßigen Schematismus nach der Weise der früheren Tradition kundgibt.[4] Uebrigens hängt dieß damit zusammen, daß das Buch, indem es bei der Behandlung der zehn Gebote die betreffenden „Tugenden und guten Werke" abhandelt, im Verlauf immer mehr zu einer populären Moral wird[5], nur ohne systematische Ordnung. Die einzelnen Erörterungen aber pflegen in Gebete auszugehen[6], in welchen eine innige und zugleich nüchterne evangelische Frömmigkeit zum Ausdruck kommt.

Denselben Charakter nüchterner Frömmigkeit tragen auch die von Gerhard 1629 als Exercitium pietatis veröffentlichten Gebete an sich, wenn auch hier die Liebe zu Jesu Christo zuweilen den Ausdruck wärmster Innigkeit gewinnt.[7]

---

1) Wie z. B. III, 7 von der Liebe Gottes, oder I, 2 Kap. 5 die Schilderung des seligen Standes des Christen, daß wir Christi Braut, Christi Reichsgenossen, Reben am Weinstock u. s. w. sind.

2) Wie z. B. III, 8 Bl. 121 in der allegorischen Auslegung des Hohenlieds, oder Bl. 359 in der Vergleichung des Gebets mit allerlei Blumen; oder auch, welche Gedanken man beim Gedächtniß der einzelnen Stunden des Leidens Christi haben soll, II, 171.

3) I, 2 Kap. 5.

4) So die sieben Werke der leiblichen (visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo) und der geistlichen Barmherzigkeit (consule, doppelt gemeint, als: Unterweisung und Berathung, castiga, solare, remitte, fer, ora) IV, 16. Oder die 7 Kapitalsünden I, 2, 10 (saligia) u. dgl. m.

5) So wird z. B. zum 7. Gebot von Diebstahl, Genügsamkeit, Fleiß in der Berufsarbeit, Gutthätigkeit, Sparsamkeit, Dankbarkeit gegen den Nächsten; zum 8. Gebot von Lüge, Verschwiegenheit, Aufrichtigkeit, Lindigkeit gehandelt u. s. w.

6) So werden z. B. der Behandlung des 4. Gebots Gebete der Kinder für die Aeltern und umgekehrt, der Obrigkeiten für die Unterthanen und umgekehrt u. s. w. beigegeben.

7) Z. B. II, 5: O benignissime Jesu, agnosco viscera misericordiae et ardorem caritatis tuae. — Quid tibi innocentissimo cum sententia mortis? quid tibi pulcherrimo inter filios hominum cum sputis? Quid tibi justissimo

4. Wenn Joh. Gerhard in diesen Gebeten die Sprache der mystischen Frömmigkeit von dem Bräutigam und der Braut, von der Lilie unter den Dornen u. s. w. redet, so kehrt die gleiche Liebessprache auch im Lied der besten orthodoxen Zeit wieder. Allgemein bekannt ist Philipp Nikolai's (1556—1608) „Wie schön leuchtet der Morgenstern" mit seinen süßen Herzenstönen bräutlicher Liebe.[1] Und doch ist Nikolai zugleich als eifriger Lutheraner der strengsten Lehrform und als „Erzfeind der Kalvinisten" durch seine Streitschriften bekannt.[2] Welche innige Himmelssehnsucht hinter dieser polemischen Rüstung lebte, zeigt sein aus schwerer Pestnoth (1597) heraus unter vielem Gebet und Nachdenken über das freudenreiche ewige Leben geschriebenes und seinen trauernden Gemeindegliedern von Unna gewidmetes, „von lauter Himmelsblumen duftendes" Buch: Freudenspiegel des ewigen Lebens, 1599. Wenn er in Parallele mit der Unio personalis in Christo dem Gottmenschen die unio pneumatica der Gläubigen mit Christo lehrt, somit die Gemeinschaft Christi mit der Kirche auf den einzelnen Gläubigen überträgt, und so die spätere Lehrform der unio mystica vorausnimmt, so zeigt er, wie diese Mystik

cum flagris et vinculis? — — Quis ego sum, potentissime domine, ut propter inobedientem servum tot annis servire volueris? Quis ego sum, pulcherrime Sponse, ut propter me, turpissimum mancipium ac diaboli scortum, ne mori quidem recusaveris? Quis ego sum, benignissime creator, ut propter me, vilissimam creaturam, crucis patibulum non exhorrueris? Vere tibi, amantissime sponse, sum sponsa sanguinum, propter quam tantam sanguinis copiam profundis. Vere tibi, pulcherrimo lilio, sum spina laedens et compungens etc.

1) „Mein König und mein Bräutigam,
hast mir mein Herz besessen".
„Ei mein Perl', du werthe Kron,
wahr' Gottes- und Mariensohn,
ein hochgeborner König!
Mein Herz heißt dich ein Lilium,
dein süßes Evangelium
ist lauter Milch und Honig".
„Nach dir ist mir,
gratiosa coeli rosa,
ganz entzündet
mein Herz, durch Liebe verwundet".
„Nimm mich freundlich
in die Arme,
daß ich warme
werd von Gnaden" u. s. w.

2) Besonders durch die Schrift: „Kurzer Bericht von der Calvinisten Gott und ihrer Religion", 1598. Nach Wagenmann's Urtheil P. R.-E.² X, 551 ff. „eines der berüchtigtsten Produkte der interkonfessionellen Streitliteratur des 16. Jahrh.", welches „Schandbuch" freilich von den Reformirten im gröblichsten Ton erwidert wurde.

der inneren Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo in den christologischen Prinzipien der lutherischen Lehre begründet, somit eine kirchlich gerechtfertigte und mit der Rechtfertigungslehre voll verträglich ist.[1] Es ist natürlich, daß besonders in den sog. Jesusliedern und etwa den Abendmahlsliedern jenes mystische Element zum Ausdruck kommt. Nicht bloß in Joh. Franck's (1618—1677) bekanntem Abendmahlslied „Schmücke dich, o liebe Seele" (1649) mit seinen bräutlichen Tönen[2]; auch in andern, wie z. B. des Köbener Pastors Joh. Heermann (1585—1647) „Herr Jesu Christe, du getreuer Hirte".[3] Und für die Innigkeit der Jesuslieder brauchen wir nicht an den katholisch gewordenen Cherubinischen Wandersmann Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—1677) oder an den reformirten Joachim Neander (1650—1680) zu erinnern; sondern auch ein so korrekter Lutheraner wie Paul Gerhardt (1607—1676) weiß von der innern Herzensgemeinschaft der Seele mit ihrem Jesus in den wärmsten Worten zu singen[4], und doch zugleich sowohl die lutherische

1) So sind noch verschiedene Zeugen aus dem Lager der luth. Orthodoxie für das gute Recht dieser Mystik zu nennen. So hat z. B. Joh. Heinr. Ursinus, 1608—1667 Sup. zu Regsb., in s. Paralip. die myst. Theol. lat. behandelt, Nbg. 1667; oder Joh. Olearius zu Leipzig in der Vorr. zur Synops. errorum fanaticorum die richtige Mystik von der fanat. unterschieden; vgl. Zinzendorf's Kl. Schriften, Nachlese, 1740, 7. Sammlung: „Kurze Sätze der Theol. mystica" S. 799 ff.; wie denn auch die 8. Sammlung S. 891 ein maßvolles und gerechtes Urtheil eines angesehenen Lehrers der luth. Kirche (wohl Buddeus) über das relat. Recht der Mystiker unter dem Papstthum, wie Tauler u. dgl. m. aus dem Jahr 1720 enthält.

2) Eile, wie Verlobte pflegen,
deinem Bräutigam entgegen,
der da mit dem Gnadenhammer
klopft an deine Herzenskammer;
öffn' ihm bald die Geistespforten,
red ihn an mit schönen Worten:
komm, mein Lieber, laß dich küssen,
laß mich deiner nicht mehr missen.

3) Komm meine Freude, komm du schönste Krone!
Jesu komm und in mir wohne!
In mir will ich dich mit Gebet oft grüßen,
ja mit Lieb und Glauben küssen u. s. w.

4) Z. B. im Weihnachtslied: „Ich steh an deiner Krippe hier" u. s. w.:
Eins aber, hoff' ich, wirst du mir,
mein Heiland, nicht versagen,
daß ich dich möge für und für
in, bei und an mir tragen.
So laß mich doch dein Kripplein sein,
komm, komm und lege bei mir ein
dich und all deine Freuden.

Oder in den dem heil. Bernhard nachgedichteten „Sieben Liedern an die Gliedmaßen des Herrn Jesu", worunter bekanntlich auch das „O Haupt voll Blut und Wunden" gehört, als das berühmteste derselben. Oder in den nach Joh.

Rechtfertigungslehre zum vollen Ausdruck zu bringen, als auch sein „Befiehl du deine Wege“ zu dichten.

Dieß ist allerdings der Unterschied des Kirchenliedes dieser Zeit von dem reformatorischen, daß während hier in dem „Wir“ die Gemeinde sich ausspricht, dort in dem „Ich“ das einzelne Subjekt mit seinem Fühlen und Empfinden sich geltend macht; aber doch immer als ein in der kirchlichen Gemeinschaft beschlossenes.

5. Das ward anders, wenn dieses Gemeinschaftsbewußtsein zurücktrat und das einzelne Subjekt von der Kirche innerlich gelöst sich auf sich selbst stellte und in dieser Vereinzelung seine innere Gemeinschaft mit Christo erleben wollte oder etwa nur in losem und wechselndem Zusammenhang mit ähnlich gestimmten Seelen.

§ 31. Die schwärmerische Mystik auf dem Boden der lutherischen Kirche.

Neben jener mehr oder minder kirchlichen Mystik ging eine schwärmerische, wesentlich in gnostischer Naturphilosophie wurzelnde Mystik her, in welcher das einzelne Subjekt abgesehen von der Kirche und ihren Mitteln und Ordnungen oder auch im Gegensatz dazu seine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott und Christo auf dem Wege der phantastischen Spekulation oder der gesteigerten Empfindung erleben wollte, und damit auch den Ertrag der Reformation für die Gesundheit des sittlichen Lebens im irdischen Beruf in Frage stellte.

1. Schon Weigel, wie wir sahen, hat das Lutherthum im Sinn einer Mystik verstanden, welche die Reformation auf die Bahn der wiedertäuferischen Schwärmerei zurückgeworfen hätte. Ihn wie alle ähnlich Gesinnten überragte weit durch die Tiefsinnigkeit seiner Gedanken bei aller Schwerfälligkeit der Sprache die merkwürdige Gestalt

---

Arndt's Paradiesgärtlein gedichteten Liedern, wie z. B. „O Jesu Christ, mein schönstes Licht“:

> Ach liebstes Lieb, wenn du entweichst,
> was hilft mir sein geboren?
> wenn du mir deine Lieb entzeuchst,
> ist all mein Gut verloren.

Den Unterschied von der Mystik kann man vielleicht an den Worten jenes Liedes „Ich steh an deiner Krippe hier“ erkennen: „O daß mein Sinn ein Abgrund wär und meine Seel ein weites Meer, daß ich dich möchte fassen“. Für die Mystik ist Gott der Abgrund und das Meer, worin die Seele verschwindet und untergeht; hier dagegen möchte sie die unendliche Liebe Gottes in Christo in sich zu fassen groß und weit genug sein.

des philosophus teutonicus Jakob Böhme[1] in Görlitz, welcher wunderbar erleuchtet, wie er meinte, über das Geheimniß des göttlichen Lebens, sein Handwerk als Schuster aufgab, um der Ausbildung und Vertretung seiner höheren Weisheit zu leben. Er wollte nicht den Boden der lutherischen Kirche verlassen, meinte vielmehr ihre Lehre nur im höheren Sinn zu verstehen. Und trotz der heftigen Polemik seines Pastors Richter in Görlitz wagte auch ein Joh. Gerhard nicht, ihn als einen Ketzer zu verurtheilen. Aber dennoch war es nur ein vermeintlicher Anschluß an die lutherische Lehre bei ihm; die Wurzeln seiner theosophischen Gedanken lagen in einer gnostischen Naturphilosophie. Denn wenn ihm auch Christus selbstverständlich vor allem der Heiland der Sünder ist, so erscheint er doch zugleich als eine Naturpotenz, welche das Lichtelement, wie es in der Welt verborgen dem finstern Prinzip gegenübersteht und durch die Generationen herab sich fortsetzt, im Sohn der Jungfrau zusammenfaßt. Aehnlich also wie in der Gnosis ist die Heilsgeschichte hier als Naturprozeß gedacht. Und so denn auch die Heilsaneignung. Es ist nicht das leibliche Wort, welches dem Glauben das Heil vermittelt, sondern dieser muß in das ewige wesentliche Wort, welches Christus ist, eingehen, wenn der Mensch zum Leben geboren werden soll.[2] Oder auch, es ist die ewige Wahrheit, die sich uns innerlich offenbaren muß.[3] Durch diese aber kann auch ein Heide oder Türke ohne Kenntniß der äußeren christlichen Lehre „zu Gottes Barmherzigkeit gelangen".[4] Die Bedeutung der heilsgeschichtlichen Offenbarung tritt also gegen dieß Eingehen in das Wesen Gottes zurück. Und ebenso die Bedeutung der äußeren Gnadenmittel. Denn eine solche in das wesentliche Wort Gottes eingeführte Seele „bekommt ihre Nahrung vom wesentlichen Wort Gottes".[5] Jene beiden Prinzipien des Lichts und der Finsterniß, wie sie in der Menschheit von Anfang an vorhanden sind, machen sich auch in den einzelnen Menschen geltend, so daß die einen von vornherein „Distel-

1) Vgl. besonders Jul. Hamberger, Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme in einem system. Auszug aus dessen sämmtlichen Schriften dargestellt u. s. w. München 1844.

2) Hamberger S. 200.

3) A. a. O. S. 204. 4) A. a. O. S. 212.

5) „Christi Licht und Kraft geht in seinen Kindern im inwendigen Grunde auf, und scheinet ihnen durch den ganzen Lauf ihres Lebens, und in diesem Quellbrunnen des Lichts stehet das Reich Gottes im Menschen". Abendm. 5, 18 bei Hamb. S. 214. „Bei den buchstabischen Menschen sind die Kirchen nur der Thurm und die Stadt Babel; bei den Kindern Gottes aber ist Christus, bei denjenigen nämlich, welche alle Bilder und Meinungen in sich zerbrochen haben" u. s. w. Myst. 36, 60. A. a. O.

kinder" sind, während den andern Christus von vornherein näher steht.[1] Wenn nun gleich Christus auch jenen sich nicht entzieht, so ist doch der sittliche Gegensatz, der sich doch erst durch das entgegengesetzte Verhalten herausstellen soll, naturhaft gefaßt, ähnlich wie in der Gnosis der alten Kirche und aller Zeiten. Und so ist auch das neue Leben der Wiedergeburt zugleich leiblich gedacht als ein reales Antheilhaben an der ewigen und wesentlichen himmlischen Leiblichkeit Christi.[2] Von da aus bestimmt sich denn die Anschauung vom sittlichen Leben des Christen. Es ist das Ideal stiller Gelassenheit, welches Jakob Böhme vor der Seele steht.[3] Wie die mittelalterliche Mystik, so fordert auch er die Abwendung von allen Kreaturen und das „lauterlich vor Gott stehen". „In der zu Grunde gelassenen Seele, da die Seele ihres eigenen Willens erstirbt und selber nichts mehr will, als was Gott will, da wohnt sie (die Liebe Gottes). So viel der eigene Wille ihm selber todt ist, so viel hat sie die Stätte eingenommen; da, wo zuvor eigener Wille saß, da ist jetzt nichts, und wo nichts ist, da ist Gottes Liebe allein wirkend."[5] Dieß aber hat ja recht verstanden seine Wahrheit und Berechtigung. Aber indem es allein geltend gemacht wird und das thätige Leben in der Welt dagegen ganz zurücktritt, wird es zur Aufhebung der selbständigen Persönlichkeit, und ungeeignet, die richtige Weisung für die irdische Lebensführung zu sein. Und auch wenn er fordert, daß jeder dem andern „ein Führer ins Reich Gottes soll sein"; seinen Bruder mit seiner Liebe und Sanftmuth anzünden, daß er an ihm, als in einem Spiegel, Gottes Wesen sehe[6], so klingt das nach der passiven Tugend der Gelassenheit. Aber immerhin wirken bei ihm die reformatorischen sittlichen Motive nach, daß er die irdischen Stände als Gottes Ordnung anerkennt, in welcher

---

1) A. a. O. S. 241.

2) „Die arme gefangene, in die Finsterniß des Todes eingeschlossene Seele ist ein hungriges, magisches Feuer, und zieht aus der Menschwerdung Christi wieder die aufgeschlossene Wesenheit Gottes in sich und gibt aus diesem Einschlingen oder Zehren einen Leib des Lichts, der der Gottheit ähnlich ist. So wird denn die arme Seele mit einem Lichtleib bekleidet, wie das Feuer in der Kerze". Sendbr. 11, 21. A. a. O. S. 268 f.

3) „Nur in der sanften Liebe und Demuth gehet sein (Gottes) Zentrum auf." Dreif. Leben 1, 45. A. a. O. S. 207.

4) Gebet 34. Hamb. S. 207.

5) Uebersinnl. Leb. 28, 29. Hamb. S. 281. Man vergl. auch Böhme's Stammbuchspruch, den er guten Freunden einzuschreiben pflegte: „Wem Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit" mit Tauler's Lieblingsspruch: „Wem Leid ist wie Freud und Freud wie Leid, der danke Gott für solche Gleichheit". Hamb. S. 283.

6) Sechs theos. Punkte 4, 25. Hamb. S. 285.

sich jeder nach seinem Beruf und zum Dienst des Nächsten zu erweisen hat, freilich mit dem Bewußtsein, daß wir es dabei nur eben mit dem „thierischen Menschen“ zu thun haben, nicht mit dem „innern göttlichen Menschen“ [1], so daß er zwar nicht beim Kloster ankommt, aber doch bei einem Dualismus zwischen dem Menschen in dieser Welt und dem Menschen Gottes, der nicht vermittelt ist, und so dann doch den reformatorischen Grundgedanken der Durchführung des einen im anderen aufhebt.

2. Wenn hier doch noch reformatorische Erkenntnisse nachwirken, so werden diese bei seinen fanatischen Genossen und Nachfolgern völlig verleugnet und eine Ethik gelehrt, welche die Verneinung aller gesunden bürgerlichen Ordnung ist. Esajas Stiefel, † 1627, und sein Neffe Ezechiel Meth, † 1640 [2], beide in Langensalza, von da nach Erfurt u. s. w., zwischen Schwärmerei und Widerruf wiederholt wechselnd, haben zu großer Beschwerung geistlicher und weltlicher Behörden, und auch von J. Böhme nicht anerkannt, die alten wiedertäuferischen und schwenkfeldischen Irrthümer erneuert. Christus allein ist das lebendige Wort, das geschriebene nnd gepredigte gilt nichts, die Sakramente der Kirche sind eitel Zauberei; das Gesetz kann von den Wiedergeborenen vollkommen erfüllt werden; die Kirche ist die Gemeinschaft dieser Vollkommenen, welche das von Christo verheißene selige Leben schon hier

1) „Ein wahrer Christ spricht nicht: das ist mein, das Dorf, die Stadt, das Land“ u. s. w. u. s. w., „das Haus, der Acker, das Geld, Gut u. s. w., sondern er spricht mit ganzem Herzen und aus einem neuen, guten, christlichen Willen: es ist alles meines Gottes und seiner Kinder. Er hat mich zum Verwalter und Haushalter darein gesetzt“ u. s. w.; „ich soll mich und seine Kinder, die Nothdürftigen nämlich, damit nähren und soll ihr Pfleger sein“ u. s. w. Sendbr. 66, 10. Hamb. S. 290. „Alle Stände sind Gottes Ordnung. Ein jeder wirkt Gottes Wunder“ u. s. w. „Er ist mit allen Dingen wohl daran, was nur nicht falsch ist und nicht wider Gottes und der Menschen Liebe läuft; und wenn einer Steine ins Meer trüge, wenns seinem Bruder wohlgefällt und er seine Nahrung darin hat, so ist er ihm so lieb, als ein Prediger auf der Kanzel. Denn was bedarf Gott der Arbeit?“ Dreif. Leben 17, 5. 6. Hamb. a. a. O. „Wenn Joseph's Brüder zu Pharao sagen sollten: deine Knechte sind Viehhirten gewesen von Jugend auf, so möge sich in diesem Spiegel die schöne Welt beschauen, was sie in ihren hohen Ständen und Aemtern sei, vom Kaiser an bis auf den Bettler und Geringsten. Jeder ist nur ein Viehhirte; denn er verwaltet nur das Amt des thierischen Menschen“ u. s. w. „Er muß nur eben einen Haufen Thiere hüten, sie regieren und ihrer pflegen; dagegen pflegen sie ihn wieder“. Myst. 73, 35. 36. Hamb. S. 291. „In dieser weltthierischen Eigenschaft ist dann Jäger und Thier vor Gott einer wie der andere; weil es doch nicht anders sein konnte, so hält Gott solches als eine natürliche Ordnung“. Myst. 35, 36. Hamb. a. a. O.

2) P. R.-E.² IX, 679 f. „Zehn christl. und gottselige Traktätlein von Es. Stiefel; und „Die zwölf Artikel, welche Ez. Meth bekennt“.

besitzen und nicht erst nach dem Tode zu erwarten haben, sondern Christum wiederbringen werden.[1]

Zu welchem Aberwitz solcher Enthusiasmus führen konnte, zeigt Quirinus Kuhlmann († 1689), Schüler des Altonaer „Propheten" (tertius Johannes, praecursor Christi) Joh. Rothe, der die von J. Böhme bezeugte Jesusmonarchie vollenden sollte.[2] Von diesem bezaubert, verschmähte Kuhlmann (fanaticus archiquakerianus), seit ihm in seinem 18. Jahr Gott erschienen, alle Weisheit der hohen Schulen und den Doktortitel als antichristlich, sucht die Weisheit nur bei J. Böhme, hält sich für einen auserwählten Heiligen, und macht sich auf den Weg nach der Türkei und Rußland, für seinen neuen Bund zu wirken, büßte aber seine Schwärmerei mit der Strafe der Verbrennung. — In gleicher Weise unmittelbarer Offenbarungen glaubte sich Georg Gichtel († 1710)[3] in immer mehr gesteigerten Visionen zu erfreuen. In den 3. Himmel erhoben, von Fluthen von Licht umgeben, erlebte er die volle Vereinigung mit Gott, da er sich dem Heiland mit Leib und Seele zum Opfer übergeben, um dadurch die Seelen aller Menschen zu retten. Diese Visionen und Offenbarungen traten ihm an die Stelle der kirchlichen Gemeinschaft, ihrer Sakramente und der heil. Schrift. Das Aeußere erschien ihm nur als Schädigung des inneren Menschen; durch Arbeit sein Brod zu erwerben und in die Ehe zu treten als eines Heiligen unwürdig; denn ein rechtschaffener Christ muß ohne Arbeit aus dem Glauben leben, und die leibliche Ehe ist der geistlichen mit der himmlischen Weisheit hinderlich[4]; die Heiligung war ihm die Geburt des Dreieinigen im Innern; die Rechtfertigung von dieser, nicht diese von jener abhängig; die Nachbildung des Lebens und Leidens Christi im „melchisedekischen Priesterthum", zu dem er

1) Ihre Anhängerin, die Gräfin Erdmuthe Juliane von Gleichen, hoffte bis zu ihrem Tode 1633 den Messias zu gebären.

2) Gust. Frank, Gesch. der protest. Theol. 1865, II, 116.

3) J. G. Walch, Relig.streitigkeiten der ev.-luth. Kirche II, S. 797—810. Die Darstellung im Text bes. nach Gust. Frank, a. a. O. S. 117 f. und Heppe, P. R.-E.² V, 160—163. In Regensburg geboren, von Haus aus ungewöhnlich begabt, kam er, nachdem er seine juristische Laufbahn verlassen, um sich den Missionsgedanken des bekannten v. Weltz zu widmen, in den Niederlanden in Berührung mit der dortigen Mystik, erlebte auf dem Weg stundenlangen Gebets eine Umwandlung in einen vollendeten Mystiker und vertrat seitdem den „Gott in uns" im Kampf gegen den „äußeren falschen Gottesdienst und der Lehrer Blindheit" als schuldigen Dienst gegen Gott. Als ketzerischer Schwarmgeist allenthalben, wo er sich hinwandte, ausgewiesen, führte er seitdem ein unruhiges Wanderleben, bis er zuletzt in Amsterdam eine bleibende Stätte und einen Kreis von Anhängern fand, aber zuletzt vereinsamt 1710 starb.

4) Walch, a. a. O. S. 807 f.

sich berufen glaubte, erstreckte er bis zur wirksamen Nachbildung auch seines Hohenpriesterthums zur Erlösung Anderer.[1] Er fand noch länger eifrige Anhänger, die den Namen Engelbrüder führten. — Manche andere noch gehören in diese Schwärmerreihe. So aus früherer Zeit z. B. Christian Hoburg aus Lüneburg, † 1675[2], „der durch Schwenkfeld's Büchlein von der himmlischen Arznei gerührt, alle weltlichen Dinge vergißt, seine verlobte Braut vernachlässigt und sich in stetem Weinen, Seufzen und Büßen ergeht". Mit Gichtel etwa gleichzeitig war Joh. Tennhart (1661—1720)[3] ein Inspirirter, der nicht ohne Einsicht in den Zustand der Kirche, in welchem er freilich fast nur Verderben sah, sich den Beruf zuschrieb, die Kirche zu strafen und zu lehren auf Grund der Einsprachen des heil. Geistes in seiner Seele. Ueber dem Christus in uns, den er lehrte, verloren ihm die äußeren Gnadenmittel, das Predigtamt u. s. w. alle Bedeutung. Aber wie das seit den Tagen der Wiedertäufer geschah, diese enthusiastische Geistigkeit wurde zur gesetzlichsten Aeußerlichkeit. Obgleich selbst von Haus aus ein Perückenmacher, stritt er heftig gegen das Perückentragen: man solle keinen, der sich dessen schuldig mache, absolviren. Wer sich einen Doktor, Ehrwürden u. dgl. nennen lasse, sei ein falscher Prophet. Vom Ehestand, Künsten, Wissenschaft, Handwerk sprach er geringschätzig. Wenn ein Prediger zum andern mal heirathe, so sei das vom Teufel. Alle diejenigen, welche Waffen, oder was zum Krieg diene, verfertigten, seien verfluchte Leute u. dgl. m. Ueber diese ganze, falsch geistliche Gesetzlichkeit hat bereits die Konkordienformel im 12. Artikel das richtige Verwerfungsurtheil ausgesprochen und die Gesundheit der christlichen Ethik gesichert. Und so konnte auch das Urtheil von orthodoxer Seite über diese Schwärmereien nur unbedingt verurtheilend lauten[4]; denn sie machten allerdings den ganzen Ertrag der Reformation für die sittliche Lebensbeurtheilung und Lebensführung zu nichte.

3. Einen Geschichtschreiber und Darsteller hat die Mystik aller Zeiten, katholische so gut wie evangelische, an Gottfr. Arnold (1666—1714)

1) Walch, a. a. O. S. 809.
2) Gust. Frank, a. a. O. S. 119.
3) Vgl. über ihn Walch, a. a. O. S. 810—843.
4) „Schon Calov hat über diese ganze, in 13 Punkten häretische Sippschaft der Böhmisten das allgemeine Verdammungsurtheil gesprochen: secta vero est diabolica et inter novissima excrementa daemonis infernalis merito habenda. Und Seckendorf (im Christenstaat S. 567) meinte: Die Wunder dieser Geistrühmer bestehen in Schwätzen, Schäumen, Träumen, oder, wie in England bräuchlich, im Zittern." Gust. Frank, a. a. O. S. 120.

gefunden, welcher der von ihm viel geschmähten herkömmlichen Theologie des „bloßen Wissens“ die mystische als die wahre Theologie der göttlichen Weisheit gegenüberstellte[1], in welcher „die höchste Kraft des Willens durch die Liebe mit Gott zusammengefügt und eins gemacht wird“, und „die Gabe der Weisheit übernatürlich vom h. Geist eingegossen und mit lauter Liebe vermengt“ ist; „mit einem Wort: sie ist die wesentliche Einigkeit und Gemeinschaft mit Gott dem höchsten Gut“[2], auf dem bekannten dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung[3], oder mystisch ausgedrückt: durch den Kuß der Füße, der Hände, des Mundes[4], oder durch die Stufen der Magd, der Tochter, der Braut[5]; so daß zuletzt „aus einem christlichen Menschen ein Gott werde“, er „in Gott verwandelt, vergottet werde“. Denn Gott theilt einem Christen sein Wesen übernatürlich mit, daß er selbst Gott zu sein scheint und das, was Gott hat, auch selbst hat; „alles, was Gottes ist, und das, was der Seele ist, in einer gemeinschaftlichen Verwandlung Eins ist“[6] u. s. w. Das gibt dann freilich „ein eingezogenes geistliches Leben im Licht der verborgenen inneren Welt“[7], welches sich in dieser Welt und seinen Berufsaufgaben nicht zurechtzufinden vermag und sein Ideal im Grunde am beschaulichen Mönch hat.

Diese Gedanken werden in der „Wahren Abbildung des inwendigen Christenthums“ weiter ausgeführt in einer überaus reichen Sammlung aus allen möglichen Kirchenschriftstellern aller Jahrhunderte, besonders der älteren und der mittleren Zeit, vor allem Tauler's, aber auch mit halb pantheistisch lautenden Versen des „Cherubinischen Wandersmannes“ (des jesuitischen Konvertiten Angelus Silesius). Das im Fortschritt des inneren Lebens, wie es hier behandelt wird, immer wiederkehrende Thema ist das bekannte des Absterbens oder der inneren Abgeschiedenheit, Willenlosigkeit, Gelassenheit, Vernichtigung u. dgl. Denn „Gott wirkt im Nichts“, unser Etwas hindert Gottes

---

1) Vgl. außer seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ 1699. 1700 und „Die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen“ (1696, 5. Aufl. 1727) u. s. w. besonders seine „Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelahrtheit, wie auch der alten und neuen Mysticorum“. Frkf. 1703 — wovon er zugleich eine lat. Uebersetzung (1702) besorgen ließ —, nebst „Vertheidigung der mystischen Theologie“. Außerdem: „Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums“ als „Forts. u. Erläuterung der Abbildung der ersten Christen“. Frkf. u. Lpz. 1723. — Ueber Arnold und die von ihm veranlaßten Streitigkeiten vgl. J. G. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche II S. 667—718 (Arnold's zahlreiche Schriften S. 673—686; speziell über seine mystische Theologie S. 704 ff.

2) Historia und Beschreibung der myst. Theol. u. s. w. S. 35. 37.

3) A. W. S. 103 ff. 4) A. W. S. 114. 136. 143.

5) A. W. S. 136. 141. 6) S. 149. 7) S. 218.

Werk in uns[1], „wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit"[2], der Mensch ist nichts und Gott alles.[3] Das alles kann richtig gemeint sein, und nicht wenige der von Arnold beigebrachten Worte kirchlicher Schriftsteller sind aus innerster und wahrer christlicher Empfindung und Erfahrung heraus geredet. Aber immer wieder verbindet sich damit der alte neuplatonische Irrthum der falschen Kreatur- und Weltverneinung. Der Leib ist ein Grab und Kerker der Seele, aus dem sie durch den Tod befreit wird[4]; „die Fortpflanzung selbst Sünde, Schuld und Unreinigkeit"[5] u. dgl., so daß wie in der ausgehenden antiken Ethik das Sittliche falsch naturalisirt wird und die berechtigte Forderung der Kreaturverneinung auf eine falsche Grundlage gestellt erscheint.

Die auf diesem Boden erwachsende Ethik kennt nur die Tugenden der Gelassenheit, Leidsamkeit u. dgl.[6], und schildert die Freude der Süßigkeit in Gottes Liebe in überschwänglichen Worten[7], weiß aber von den aktiven Aufgaben des Lebens in der Welt sehr wenig zu sagen. Zugleich ist das Verhältniß der Seele zum „ewigen Wort", welches in allen Seelen ist[8], so gefaßt, daß es zu einer falschen naturalistischen Verallgemeinerung des heilsgeschichtlichen Verhältnisses zu Christo führt. So wurde diese Mystik zu einer Vorbereitung des Naturalismus und führte zum Indifferentismus in Sachen der Religion. Ein charakteristischer Vertreter dieser Denkweise ist Dippel[9], geb. 1673, der, von der Orthodoxie ausgegangen, bei der Gleichgültigkeit gegen alle Religionsverschiedenheit ankam. Nicht auf Meinungen und Gebräuche, sondern auf die Liebe und die Verleugnung seiner selbst komme es an.[10] Die Hauptsache sei das innere Licht; dieses lehre die Möglichkeit einer Vollkommenheit, bei welcher der alte Mensch ganz getödtet sei[11]; die verschiedenen Stände sollten aufgehoben sein im Reiche Christi; sie gehören nur ins Reich der Natur und in die Oekonomie des Gesetzes, d. i. des Vaters.[12] Da begegnet uns ein Enthusiasmus, welcher dem wiedertäuferischen verwandt ist, wie zugleich die Brücke zu der beginnenden Aufklärung bildet, die von anderen Voraussetzungen zu ähnlichen Resultaten kam.[13] Es komme

---

1) I. 18, 9 S. 154.
2) I, 18, 10 S. 155. „Cherubin. Wandersmann".
3) I, 18, 11. 4) I, 6, 34. 5) I, 6, 49. 6) III, 2, 30 S. 363.
7) III, 9 S. 416 ff. 8) II, 3, 5 S. 177.
9) Vgl. Walch, Relig.streitigk. in der luth. Kirche II S. 718 ff.
10) So bes. in s. Schr. „Ein Hirt und Eine Heerde". Walch, a. a. O. S. 739 f.
11) Walch, a. a. O. S. 750.
12) „Christen-Stadt auf Erden ohne gewöhnlichen Lehr-, Wehr- und Nährstand, oder kurze, doch eigentliche Abbildung derer aus dem Reich der Natur entstandenen und im Zorn Gottes bestätigten Ordnungen unter den Menschenkindern u. s. w. Walch, a. a. O. S. 729 f 753 f.
13) So z. B. „Untersuchung des indifferentismi religionum, da man davor

nicht auf den Glauben an, sondern das rechtschaffene Wesen eines Christen beruhe nur auf dem Willen; wenn es damit gut stehe und sich die Liebe darin befinde, sei es alles wohl bestellt.

Hier haben wir die Anfänge einer rationalisirenden Moralisirung des Christenthums. Doch nahm zunächst der Pietismus noch das allgemeine Interesse in Anspruch. Mit ihm treten einzelne Kreise und Erscheinungen jener enthusiastischen Mystik in mehrfache, wenn auch nur vorübergehende Beziehung.

§ 32. Der Pietismus in der lutherischen Kirche Deutschlands.

1. Spener und seine Vorläufer.

Einen ausführlichen und genauen historischen und literarischen Bericht über die einzelnen Streitpunkte der pietistischen Kontroverse, im ausgleichenden Sinn, gibt J. G. Walch in s. Religionsstreitigkeiten der Ev.-luth. Kirche II. Außerdem vgl. Barthold, Die Erweckten im protest. Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrh.; besonders die frommen Grafenhöfe, in Frdr. v. Raumer's Histor. Taschenbuch, 1852, 131–320; 1853, 171–390. Hoßbach, Spener u. s. Zeit. 2 Bde. (1818. 1835) 1861. Mor. v. Engelhardt, Val. Ernst Löscher. Dorpat 1853. Heinr. Schmid, Gesch. des Pietismus. Erl. 1863. Tholuck, Gesch. des Rationalism. 1. Gesch. des Pietism. u. des ersten Stadiums der Aufklärung. 1865. Ders., „Spener" P. R.-E.² XIV, 500–516. Gust. Kramer, Aug. Herm. Francke. 1. 2. Halle 1880. 82. A. Ritschl, Geschichte des Pietism. 2. Riggenbach, „Pietism." P. R.-E.² XI, 672–685. Sachße, Ursprung u. Wesen des Pietismus. Wiesb. 1884.

Aus der Empfindung der Uebelstände des kirchlichen Wesens und der Kluft zwischen der korrekten Lehre und den kirchlichen Ordnungen auf der einen und der Wirklichkeit des religiös-sittlichen Lebens auf der anderen Seite, wie jene bereits das ganze 17. Jahrhundert herab in einer Reihe von Zeugen zum Ausdruck gekommen war, sowie aus lebendig gewordenen Gemüthsbedürfnissen, welche in den gewöhnlichen Formen der kirchlichen Religiosität nicht ihre entsprechende Befriedigung fanden, erwuchs als Reaktion der sub-

---

hält, es könne ein jeglicher selig werden, er habe einen Glauben oder Religion, welche er wolle", 1700. Man hatte Thomasius als Verf. vermuthet. Es war der jurist. Prof. Ludovici zu Halle, nachher in Gießen. Hiegegen erschien 1703 Christian Wahrlieb: Eine neue Frucht des pietist. Geistes in aufrichtigen Erinnerungen über Erici Friedliebii Unters. des indifferentismi religionum u. s. w., und in Wittenberg vier besondere Dissertationen von Wernsdorff herausg. 1716. Vgl. Walch, a. a. O. S. 665 f.

jektiven Religiosität und des christlichen Heiligungsernstes gegen jene kirchliche Aeußerlichkeit der Pietismus, am ehrwürdigsten und zugleich vorsichtigsten vertreten von Phil. Spener, am thatkräftigsten und mit erfolgreichem Unternehmungsgeist und weitschauendem Blick von A. H. Francke, außer und nach diesen beiden von einer rasch wachsenden, aber aus verschiedenen Elementen zusammengesetzten Anhängerschaft.

So berechtigt jene Forderung der „Pietät", d. i. der Erweisung der Lebendigkeit des Glaubens in entsprechender Gottseligkeit des Verhaltens war, so lenkte der Pietismus doch, und zwar von vornherein, aber je länger je mehr noch von der richtigen Bahn lutherischer Art ab, indem er, statt das christliche Leben aus der Rechtfertigung abzuleiten und an die kirchliche Gemeinschaft und ihre Gnadenmittel zu knüpfen, jene Pietät theils in eine selbsterwählte Regelung der äußeren christlichen Lebenserweisung setzte, theils bedenklichen mystischen Einflüssen eines geistlichen Genußlebens sich nicht verschloß, die Vollkommenheit des Heiligungslebens vorwiegend negativ im Sinn der Weltverneinung faßte, die Bedeutung der Lehre und der kirchlichen Ordnung zurückstellte gegen eine subjektive Religiosität der Einzelnen oder kleiner, zum Theil separatistisch gestimmter Kreise, und so das kirchliche Christenthum umsetzte in ein gefühlsmäßiges und reflektirendes, oder auch weichliches Empfindungsleben, welches ungeeignet war, Sache des Volkes in seiner Arbeit zu sein. So hat der Pietismus, trotz aller wohlthätigen Folgen, die er zugleich als Moment der allgemeinen geistigen Bewegung, als Pflege der Gefühlsseite der menschlichen Natur und einer darin sich begegnenden gegenseitigen Theilnahme und Gemeinschaft der Seelen, als Anbahnung des Zeitalters der Humanität hatte, doch durch jene Schranken an seinem Theil negativ den Beweis dafür geliefert, daß die Gesundheit des kirchlichen und volksmäßigen Christenthums bedingt ist durch den engen inneren Zusammenhang der sittlichen Denkweise und Lebensführung mit der Gnadengewißheit der Rechtfertigung und ihrer Verbürgung durch die kirchlichen Gnadenmittel.

1. Die Vorläufer. Das ganze 17. Jahrhundert herab begegnen uns Stimmen und Bestrebungen, welche eine Erneuerung des kirchlichen Wesens und religiös-sittlichen Standes der Gemeinden im Sinn einer innerlichen Belebung fordern und erstreben. Die erste Frische der reformatorischen Bewegung hatte in der Theologie über-

legter Formulirung, im kirchlichen Leben äußerlich fixirter Ordnung, in der Verfassung staatlicher Beherrschung Platz gemacht. So schien das Leben in der Form untergegangen und war es auch vielfach. Schon um 1600 hatte der Rostocker Professor Joh. Quistorp allerlei Gebrechen in Kirche, Schule und Haus gerügt, welche sein Sohn 1659 als pia desideria (deutsch 1665) herausgab; und ähnlich hatte der Wittenberger Balthasar Meisner 1625 seinen Zuhörern ein Diktat über die Schäden der Kirche gegeben. Die Empfindung war weit verbreitet; der 30jährige Krieg mit seinen Wirkungen konnte sie nur steigern. Die Klagen aus jener Zeit lauten ziemlich übereinstimmend.[1] Meyfart (1590—1642) in Erfurt klagte über die auf den Universitäten damals im Schwang gehende Rohheit und die Folgen davon in der üblen Beschaffenheit der Prediger[2]; Schuppius (1610—1661) in Hamburg in seiner volksmäßigen und drastischen Weise über den Mangel an Frömmigkeit im Leben und die Herrschaft der weltlichen Obrigkeit in der Kirche; Arndt wollte dem todten Glauben durch sein „Wahres Christenthum“ entgegenarbeiten; in ähnlichem Sinn suchte Lütkemann (1608—1655) zu wirken, sein Vorschmack der göttlichen Güte (1643) war neben Arndt's Wahrem Christenthum auf längerhin das gelesenste Erbauungsbuch.[3] An ihn schloß sich Heinr. Müller in Rostock († 1675) an, der gegen die vier stummen Kirchengötzen der Lutheraner — „Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar“[4] streitet und mit seinen in der That „geistreichen“ Erquickstunden in salzgewürzter kurzer Rede die Herzen zu fassen weiß. Neben ihm ist Großgebauer (1627—1661) in Rostock zu nennen, den das wach gewordene Gewissen drängte[5], noch vor seinem frühen Tod (im 34. Jahr) zur Heilung der erkannten kirchlichen Uebelstände auch die Gewissen seiner Genossen wachzurufen,

1) „Eine ganze Blumenlese solcher Klagen hat Arnold (Kirchen- u. Ketzerhist. II, 17, 5) zusammengestellt“, H Schmid, Gesch. des Pietismus S. 6, an welchen sich auch das Folgende im Text vielfach anschließt.

2) In seiner „Akademischen Disciplin“, Klagen und Schilderungen, die Spener in seine „Allgemeine Gottesgelahrtheit“ S. 383 (Kl. Gstl. Schriften, herausg. v. Steinmetz 1, 479 f.) und A. H. Francke in s. „Timotheus“ 4. Aufl. 1712 S. 17 ff. herübergenommen. Und allerdings erwecken die Schilderungen Meyfart's ein sehr übles Urtheil über den ungeistlichen Stand und Amtsverwaltung vieler der damaligen Prediger.

3) Dilthey. P. R.-E.² IX, 5.

4) „Sie tröstet sich ihres äußerlichen Christenthums, daß sie getauft ist, Gottes Wort hört, zur Beichte geht, das Abendmahl empfängt, aber die innere Kraft des Christenthums verleugnet sie“.

5) „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion“ 1661.

daß sie nicht bloß Prediger, sondern Haushalter über Gottes Geheimnisse und Hirten der Gemeinden sein sollen — wobei er freilich zur Heilung der Schäden, speziell im Beichtwesen, zum Theil Mittel vorschlägt, welche die Linie lutherischer Lehre und Weise verlassen und besonders aus der reformirten Kirche Anleihen machen.[1] Aehnlich war auch Val. Andreä (1586—1654) durch Joh. Arndt[2] und schon vorher durch seinen Aufenthalt in Genf und die dort herrschende Lebensordnung und Kirchenzucht angeregt worden, etwas Aehnliches für die lutherische Kirche zu wünschen[3] und sie in den Mittelpunkt seiner unermüdlichen Bemühungen für die Besserung des Gemeindelebens seiner Kirche zu stellen, um so den von ihm ersehnten consensus vitae doctrinaeque zu verwirklichen.[4] Er hat eine Menge von Keimen der Zukunft bereits vorausgenommen. Bleibenden Segen aber bis in unsre Tage haben des innig frommen Scriver (1629—1693) Schriften, besonders sein „Seelenschatz" (1675, seit 1681 in zahlreichen neuen Auflagen) gestiftet[5], welcher „den Weg einer Seele aus ihrem Elend bis in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein" in reicher Ausführung und in großer „Vollständigkeit der Beziehungen des christlichen Lebens beschreibt".[6] Er ist bereits ein Zeitgenosse Spener's.

2. Philipp Jakob Spener[7] (1635—1705), der Vater oder der

---

1) Ueber Großgebauer eingehend H. Schmid, a. a. O. S. 9—21. Spener über ihn: „Ich bekenne gern, daß ich mich ihm nicht wenig verbunden achte, indem, als ich in Tübingen 1662 seine noch nicht lange herausgegebene „Wächterstimme" erstmals las, solches Lesen mich kräftig gerührt und ein und andere Dinge in unsrem Predigtamt nnd Kirche tiefer als vorher einzusehen veranlaßt hat".

2) Er machte einen Auszug aus dem Wahren Christenthum 1615.

3) Reipublicae christianopolitanae descriptio. Straßb. 1619, Arndt gewidmet; ein Staatsroman: das Bild eines christl. Idealstaats, in welchem alles nach dem Evangelium geordnet war — was allerdings mit den luth. Grundsätzen vom Unterschied des Geistlichen und Weltlichen nicht übereinstimmt. Vgl. Gußmann in der Ztschr. für kirchl. Wissensch. 1886 S. 326—333. 380—392. 434—442. 465—472. 531—548.

4) Z. B. Theophilus s. de religione christiana sanctius colenda, wozu: „Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Christi", oft herausg. — Spener über ihn: „Könnte ich jemand zum Besten der Kirche von den Todten erwecken, so wäre es Andreä".

5) Wie er selbst in seiner Widmung sagt, „bestimmt ein Quell zu sein, mit dem der Garten der Kirche hin und wieder besprengt und befruchtet wird, daß die edlen Blumen und Pflanzen desto mehr wachsen, blühen, duften und fruchten mögen".

6) H. Beck in P. R.-E.² XIV, 3.

7) Vgl. Pia desideria 1675 (vgl. zu 3), „Des thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit", Frkf. a. M. 1680, 4to (ein Jahrgang Evangelienpredigten). Evang. Glaubenslehre (ein Jahrgang Predigten von 1680),

Patriarch des Pietismus, wie er genannt wird, geb. zu Rappoltsweiler im Oberelsaß, in jenem Land der Spielleute und des fröhlichen Tanzes[1], vielleicht gerade durch das Uebermaß der Lebenslust gegenüber dem Elend jener Zeit und jener Gegend mit Widerwillen dagegen erfüllt. Wie man von ihm sagte, niemals aus der Taufgnade gefallen[2], ist er unter der Einwirkung und Berathung seiner Pathin, der frommen Gräfin Agathe von Rappoltstein und unter den Eindrücken und Nachwirkungen jenes traurigen Kriegs, dessen Gräuel nach der Nördlinger Schlacht 1634 das obere Rheinthal in besonderem Grade zu erfahren hatte, frühzeitig ernst gestimmt werden.[3] Durch die Verbindung mit dem gräflichen Hause von Rappoltstein vermittelte sich ihm mannigfacher Verkehr mit anderen vornehmen Häusern und entwickelte sich ihm Interesse und Verehrung für die alten Geschlechter, wie es sich in seinen gründlichen genealogischen und heraldischen Studien aussprach, und ihm für seine späteren Bestrebungen zu Gute kam und diesen gerade in jenen Kreisen Boden gewann.[4] Früh zum Theologen bestimmt, machte er seine theologischen Studien in Straßburg unter dem Vertreter strenger Orthodoxie Dannhauer, dem bedeutenden Exegeten Sebastian Schmid, und Joh. Schmid, den Spener als seinen „Vater in Christo" bezeichnete, still seinen Studien lebend, mit dem gewöhnlichen studentischen Treiben „mit Tanz- und Fechtboden, mit Trinken, Curtoisiren" u. s. w. unverworren bleibend. Die peregrinatio academica, die sich daran schloß, führte ihn auch nach Genf, wo er ein volles Jahr blieb, die selbständige Kirchenverfassung der reformirten Kirche schätzen lernte und von einzelnen Geistlichen Einwirkungen erfuhr, wenn er auch mit dem bekannten Labadie[5] nur

Frkf. a. M. 1717 4to. Kleine geistliche Schriften, herausg. v. Steinmetz, I. II. 1741. Theologische Bedenken.

1) Vgl. Barthold, a. a. O. 1852 S. 143. 144.

2) Vgl. Spener's Lebensbeschreibung in Kl. geistl. Schriften v. Steinmetz I, 1741 S. 14. Sp. rühmt in seinem eigenhändigem Lebenslauf besonders den Einfluß von Bailii praxis pietatis und Arndt's Wahres Christenthum auf sein inneres Leben.

3) Wie er denn noch in späteren Jahren auf Canstein's Frage, ob er in seiner Jugend auch böse gewesen, bejahend antwortete, „er erinnere sich noch wohl, daß er im 12. Jahr seines Alters einige Leute hätte tanzen gesehen und von andern überredet worden wäre, mitzutanzen; kaum hätte er angefangen, so hätte ihn eine solche Angst überfallen, daß er aus dem Tanz wäre weggelaufen, auch nach der Zeit aller gleichen sich niemalen wieder unternommen". Das war alles, was er von bösen Dingen, so er in der Jugend begangen, zu erzählen vermochte. A. a. O. S. 16.

4) Barthold, a. a. O. S. 145.

5) Vgl. oben § 29, 10.

vorübergehend in Berührung kam.[1] Frühzeitig — 1666, erst 31 Jahre alt — zum Senior der Geistlichen in Frankfurt a. M. berufen, begann er hier die Wirksamkeit, welche in ihrem weiteren Verlauf der nächsten Zeit ihren Charakter geben sollte.

Von ruhiger Naturart[2] und nüchterner Beständigkeit, vorsichtig und, wie er sich selbst nennt, von Natur furchtsam und blöde, verband Spener damit doch die Stetigkeit in der Verfolgung seiner Gedanken, wie sie bei Phlegmatikern sich leicht findet und ihnen schließlich zum Siege verhilft — bei ihm unterstützt durch den steten Wandel vor Gottes Angesicht, mit der Sorge, „keine Sünde zu thun", und von einem reichen Gebetsleben, das besonders in der Fürbitte bewundernswürdig war. Dieß alles machte ihn nicht zum Urheber, aber zum Mittelpunkt der neuen Richtung, welche sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts vorbereitet hatte und die Wendung von der objektiven Geltung der Lehre und der Ordnungen der Kirche zur Betonung der subjektiven Frömmigkeit war. Gerade die Ruhe und Besonnenheit Spener'scher Geistesart war geeignet zur Ueberleitung von dem Zeitalter der Orthodoxie zu dem des Pietismus zu dienen, während die energischere und schärfere Art des Francke'schen Geistes der neuen Richtung dann zur Durchführung und Herrschaft verhalf.

Der unbefriedigende Stand des kirchlichen Wesens und Lebens in Frankfurt forderte Spener auf, eine Besserung desselben anzustreben[3] durch Belebung der Katechismuslehre, reichlichere Schriftverwerthung in der Predigt[4], Einführung der Konfirmation und Anbahnung einer

1) Spener leugnet ausdrücklich, die Anregung zu seinen Hausversammlungen von Labadie empfangen zu haben. Es mußte ihm daran liegen, den Gedanken eines Einflusses von reformirter Seite aus in Abrede zu stellen. Sp.'s (Deutsche) Bed. V, 6 S. 245. Lebensbeschreibung Sp.'s. Kl. geistl. Schr. 1, 25 Anm.

2) Er äußerte, daß keiner der Angriffe seiner Gegner ihm auch nur eine schlaflose Nacht bereitet habe. Tholuck, P. R.-E.[2] XIV, 514.

3) Spener darüber in der Vorr. zum 3. Th. seiner (Deutschen) Theol. Bedenken: „Es ist mir vor allem angelegen gewesen, nächst dem Grund der Rechtfertigung den Fleiß in der Heiligung und also den thätigen Glauben (so allein dieses Namens würdig ist) zu treiben; sonderlich hat es durch Gottes Gnade die erste starke Bewegung gegeben a. 1669 auf den 6. Sonnt. n. Trin." u. s. w. „Von solcher Zeit fuhr immer fort, neben der reinen Lehre von der Rechtf. — vornehmlich das falsche Vertrauen auf einen todten und Mund-Glauben (dadurch so viel tausend verloren gehen) am kräftigsten anzugreifen [wie er denn 1677 einen besonderen Jahrgang über das thätige Christenthum gehalten], folglich die ernstliche innerliche Heiligung und Gottseligkeit zu treiben."

4) Aber freilich ist die Methode, welche Spener z. B. in seinen Predigten über „des thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit u. s. w., 2 Thle. Frkf. a. M. 1680 anwendet, ein ermüdendes Ueberschütten mit Schriftauslegung (epistol. und evang. nacheinander in jeder Predigt).

Kirchenzucht, insbesondere seit 1670 durch Hausversammlungen — collegia pietatis —, welche von geringem Umfang bald zu ungemein zahlreichem Besuch aus den verschiedensten Ständen, Männern und Frauen, heranwachsend, in der Form „brüderlicher Unterredungen aus Gottes Wort“ [1] zur Förderung in der Heiligung dienen sollten; denn „das ganze N. T. dahin ziele, daß wir müßten in Christo eine neue Kreatur sein“ und „unsere von Christo erworbene Freiheit nicht bestehe in einer Freiheit zu sündigen, sondern frei von Sünden zu sein“. Diese collegia pietatis sind seitdem charakteristisch für den Pietismus geworden. Sein Programm aber hat dieser in den piis desideriis gefunden.

3. Die pia desideria, welche Spener zuerst 1675 als Vorrede einer neuen Ausgabe der Arndt'schen Postille, aber noch in demselben Jahre als eigene Schrift erscheinen ließ [2], sind hervorgegangen aus der Trauer über „das Elend“ des christlichen Wesens in allen Ständen der evangelischen Kirche, von den Predigern an, von denen „die wenigsten die Wunden kennen, an denen die Kirche krankt“, „die theologischen Kontroversen freilich viele eifrig treiben, aber die rechtschaffene Uebung der wahren Gottseligkeit hintansetzen“; während auch in den anderen Ständen eine falsche Sicherheit und Zuversicht auf die äußere Zugehörigkeit zur Kirche herrsche u. s. w. Die Vorschläge, die er zur Besserung des kirchlichen Wesens macht, sind bekannt: reichlicherer Gebrauch des Wortes Gottes, fleißigere Uebung des geistlichen Priesterthums in gegenseitiger Ermahnung u. s. w. in privaten Versammlungen, freundschaftliche Berathung suchen durch den Beichtvater oder andere erfahrene Christen, weniger disputiren und im theologischen Unterricht weniger die Kontroversen und unnütze Subtilitäten treiben, dagegen mehr für die Praxis vorbereiten, die Gottseligkeit pflegen und gottselige Schriften fleißiger traktiren, wie Tauler's Predigten, die deutsche Theologie, die Nachfolge Christi von Thomas

1) Sp.'s Erzählung v. Pietismo S. 47 f. in Canstein's Lebensbeschr. Sp.'s, Kl. geistl. Schr. 1, 36. Eine ausführliche Rechtfertigung solcher privater Erbauungsversammlungen im „Thätigen Christenthum“ I, 528. Damit verwandt ist sein Wunsch, daß nach dem Vorbild der apost. Kirche die Gemeindeglieder mehr aktiv auch am Lehren u. s. w. sich betheiligen möchten; „so würde der Kirche bald geholfen sein und der Teufel viel Macht verlieren“, Thätiges Christenth. II, 280.

2) U. d. T.: „Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche sammt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen“. Vgl. hierüber Sp. in der Vorr. zu den (deutschen) Theol. Bedenken, Th. 3 und Canstein, Lebensbeschr. Sp.'s, Kl. geistl. Schr. 4, 41 ff.

a Kempis; endlich die Predigten selbst praktischer einrichten. — Aehnliche Gedanken waren schon früher und wiederholt ausgesprochen worden; es war nichts Neues, und so fanden diese Vorschläge auch jetzt zahlreiche Zustimmung.[1] Wenn sie trotzdem der Anfang einer neuen und großen Bewegung wurden, so war es, weil die Zeit dafür gekommen war und die wirklichen Zustände eine Besserung forderten; aber allerdings enthielten sie auch fremdartige Elemente, die nicht aus dem Boden der lutherischen Kirche stammten. Zwar wenn sich eine stärkere Betonung der Subjektivität des christlichen Lebens und Empfindens darin geltend machte, so lag das auf der Bahn der allgemeinen Entwicklung des Geistes und war der lutherischen Art nicht fremd, sondern vertrug sich sehr wohl mit derselben. Aber die Art, wie dieses subjektive Bedürfniß befriedigt werden sollte, und die Mittel, die ihm dienen sollten, lagen nicht auf jener Bahn. Die lutherische Art forderte immer doch Pflege des individuellen christlichen Lebens nur im Anschluß an die Kirche und ihre Mittel und Ordnungen, und den Fortschritt der Heiligung aus der Rechtfertigungsgewißheit heraus. Hier wurde eine Pflege gefordert, die sich in den Privatversammlungen neben die Kirche und ihr Gemeinschaftsleben stellte oder stellen konnte, und wurde als geistliche Nahrung eine Mystik empfohlen, die nicht aus der Rechtfertigungsgewißheit herausgewachsen war und nur mit Korrekturen sich ihrem Gedankenkreis einordnen ließ. Daß hier Gefahren lagen, war unfraglich und drängte sich denn auch leicht der Empfindung auf. Gar manches andere kam hinzu, was Widerspruch hervorrufen mußte. Das unvermittelte Zurückgehen auf Zustände und Brauch der apostolischen Kirche, wie es Spener öfter forderte, wie z. B. im Wunsche der geistlichen Laienhülfe[2] entsprach mehr der reformirten Weise als der geschichtlich vermittelten lutherischen. Die

1) Selbst Abr. Calov und Joh. Meisner in Wittenberg stimmten zu; Heinr. Müller in Rostock aber sprach sich noch viel schärfer aus: „Von den Universitäten müssen die Aerzte ausgehen, die sie heilen sollen, aber o! wie viele Universitäten sind selbst ein Babel und wollen sich nicht heilen lassen. Ist doch an manchen nichts Gesundes von dem Scheitel bis auf die Fußsohlen! Wenn ich an das akademische Gräuelwesen denke, so zittert mir das Herz im Leibe“, bei H. Schmid, a. a. O. S. 62. Im Uebrigen vgl. Canstein, Sp.'s Lebensbeschr. a. a. O. 42 ff. Aber zuweilen ist Spener's Kritik doch als übertrieben zu bezeichnen, z. B. Thätiges Christenth. II, 801: „Daß man sagen könnte, die Prediger **sämmtlich** führten ihr Amt — aus Trieb des heil. Geistes und die Zuhörer, was das größte Theil derselben anlangt, seien rechte Christen, da man recht sagen könnte und an ihrem Leben sehen, daß sie der Welt wahrhaftig abgestorben seien“ u. s. w.

2) Thätiges Christenth. I, 585. II, 280.

Zurückstellung des irdischen Berufs hinter die direkt religiöse Bethätigung verleugnete nicht minder zuweilen den Ertrag der lutherischen Reformation[1] u. dgl. m. Daraus erwuchsen jene pietistischen Kämpfe[2], die Spener's Leben erfüllten und die lutherische Kirche erschütterten. So viel darin vom orthodoxen Eifer eines Schelwig, Mayer, Neumeister u. s. w. gefehlt worden[3], so wird man doch nicht leugnen können, daß ein Gefühl wirklicher Gefahr auch den Ungerechtigkeiten dieser orthodoxen Polemik zu Grunde lag. Es handelte sich doch um die Gesundheit lutherisch kirchlichen Lebens und Wesens. Dieß wurde noch unverkennbarer, seit A. H. Francke mehr an die Spitze der Bewegung trat.

§ 33. Der Pietismus in der lutherischen Kirche Deutschlands.

2. Aug. Herm. Francke.

1. Aug. Herm. Francke (1663—1727) ist wie in seiner Naturart, so auch in seiner religiösen Entwicklung von Spener wesentlich verschieden. Der Bedächtigkeit Spener's tritt in ihm ein thatkräftiger und rücksichtsloser Wille zur Seite, und statt einer ruhig fortschreitenden religiösen Entwicklung, wie sie dort stattfindet, begegnet uns hier ein einzelner, zeitlich genau bestimmter Bekehrungsvorgang, in welchem Francke aus tiefster Empfindung seiner Sünde und innerer Seelenangst des Unglaubens als ein der Gnade Gottes gewisser Wiedergeborener von den Knieen aufstand[4] und seitdem nie wieder von

1) Ehe und irdischer Beruf und Arbeit erscheinen bei aller Würdigung derselben (z. B. Thätiges Christenth. I, 825, über die Ehe I, 202 f. 1018 ff. 2c.) doch mehr als Hinderung des Lebens in Gott, denn als Bethätigung desselben und als Schule für dasselbe, z. B. a. a. O. I, 252. 1097. 1099. 1101. Oder vgl. die Erörterungen über den Sabbath, Glaubenslehre 1177 ff.

2) Besonders seit der Christ-lutherischen Vorstellung der theol. Fakultät zu Wittenberg 1695, vor allem über die sog. Theologie der Unwiedergeborenen. Vgl. J. G. Walch, a. a. O. S. 260.

3) Man braucht z. B. nur J. G. Walch's Referat über die verschiedenen Streitschriften, a. a. O. S. 40 ff. durchzulesen, um sich von diesen Ungerechtigkeiten zu überzeugen, auch wenn man Walch's Parteinahme für den Pietismus in Abzug bringt.

4) 1687 bei der Vorbereitung auf eine Predigt über Joh. 20, 31. „Ich fühlete es gar zu hart, was es sei, keinen Gott haben, an den sich das Herz halten könne, seine Sünden beweinen und nicht wissen warum — und ob wahrhaftig ein Gott sei, den man damit erzürnt habe; sein Elend und großen Jammer täglich sehen und doch keinen Heiland und keine Zuflucht wissen oder kennen. In solcher großen Angst legte ich mich nochmals an erwähntem Sonntag Abend nieder auf meine Knie und rief an den Gott, den ich noch

Zweifeln angefochten wurde. Von da an ging sein Absehen nur darauf, vor allem in der theologischen Jugend es zu einem bewußten Christenthum zu bringen. So gründlich unterrichtet er selbst war, so war in seinen Vorlesungen doch sein vorderstes Ziel nicht die Gelehrsamkeit, sondern die Erweckung und Förderung des inneren Lebens. Darauf zielte seine paränetische Vorlesung, die er alle Donnerstag 10—11 Uhr zu halten pflegte, sowie seine verschiedenen Schriften über das theologische Studium.[1] Sein „Timotheus" enthält eine Reihe beherzigenswerther Ermahnungen zu fleißiger Schriftlesung und Gebetsübung, die durch den Stand des akademischen und pastoralen Lebens wohl begründet waren.[2] Aber seine Polemik gegen die „heidnischen Bücher auf den Schulen" und die „heidnische Gelehrsamkeit"[3] sowie die Gegenüberstellung von „fromm" und „gelehrt"[4] konnte wohl so verstanden werden, als vermöchte die Frömmigkeit bei den Theologen die Gelehrsamkeit zu ersetzen, und so denn eine bedenkliche Gleichgültigkeit gegen die Pflichterfüllung in jenem Stück hervorrufen. Francke meinte es ja nicht so, sondern es war nur der brennende Eifer um rechte geistliche Bereitung der jungen Theologen, der ihn so reden ließ[5]; aber die falsche Gleichstellung der Aufgabe des Theologen mit der des Christen konnte nur zu leicht verführen, das „eitle

---

nicht kannte noch glaubte, um Rettung aus solchem elenden Zustande, wenn anders wahrhaftig ein Gott wäre. Da erhörete mich der Herr, der lebendige Gott, von seinem heiligen Thron, da ich noch auf meinen Knieen lag. So groß war seine Vaterliebe, daß er mir nicht nur nach und nach solchen Zweifel und Unruhe des Herzens wieder benehmen wollte —, sondern daß ich desto mehr überzeugt würde, und meiner verirrten Vernunft ein Zügel angelegt würde, gegen seine Kraft und Treue nichts einzuwenden, so erhörete er mich plötzlich. Denn wie man eine Hand umwendet, so war all mein Zweifel hinweg, ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu, ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen, alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf einmal weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet" u. s. w. Kramer, A. H. Fr. I, 30 aus Fr.'s Selbstbiographie „Anfang und Fortgang der Bekehrung A. H. Francke's" von ihm 1692 geschrieben.

1) „Timotheus zum Fürbilde allen Theologiae studiosis dargestellet"; Definitio studii theologici; Definitio methodi studii theol.; De fine studii theol.; Idea studiosi theol. oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen; u. a. Zusammenfassend Methodus studii theologici (1723, 318 pp.).

2) Das herrschende Studentenleben nennt er „ein recht heidnisches, ja teufelisches Leben" (Timotheus 4. Aufl. 1712 S. 14). Unter den Sünden der Prediger zählt er freilich auch nicht bloß das Kartenspielen und einander mit Trinken übermäßig Bescheid geben, sondern auch das „Tabak mit einander rauchen" auf S. 12.

3) S. 22. 23. 4) S. 29.

5) Vgl. z. B. seine „Ermahnung an die Studiosos theol.", welche er seiner Idea voranschickt.

Wissen"[1] gering zu achten. Auch für den Lebensverkehr der Theologen tritt ihm der gewöhnliche natürliche Verkehr hinter der Absicht auf Erbaulichkeit des Redens u. s. w. ganz zurück.[2]

2. Ebenso legte er in seiner pädagogischen Thätigkeit in den Anstalten des Waisenhauses neben der Beschäftigung mit Realien zur „Relaxation"[3] auf die Pflege des religiösen Lebens das vorwiegende, man darf wohl sagen ein einseitiges Gewicht. Und wie energischen Naturen die Versuchung näher liegt, statt ruhiges Wachsthum abzuwarten und freie Bewegung zu gewähren, vielmehr gesetzliche Beschränkungen aufzuerlegen und gewaltsam drängen und machen zu wollen, so trägt auch Francke's pädagogische Wirksamkeit diesen Charakter an sich. Die Ausdehnung, welche er seiner pädagogischen Wirksamkeit zu geben wußte, wird stets Bewunderung erwecken; das Waisenhaus ist ein bleibendes Denkmal seines großartigen Gottvertrauens; und von da aus gingen seine Gedanken auf eine umfassende Einwirkung in weite Fernen. Aber auch sein warmer Lobredner Kramer tadelt „eine zu große Enge und Aengstlichkeit", welche sich in der unausgesetzten Aufsicht offenbarte, die Francke forderte, und auf welche er ein sehr großes Gewicht legte[4] — und welche fast an jesuitische Methode der Pädagogik erinnern kann —, sowie im Ausschluß freier jugendlicher Spiele.[5] Dieselbe Enge zeigte sich in der Auswahl der behandelten klassischen Schriftsteller, im Ausschluß der klassischen Dichter, in der vorwiegend formalen Behandlung der Schriftsteller, wogegen der Inhalt nur in Betracht kam, sofern er der Gelehrsamkeit diente.[6] Wir werden darin weder Luther's Erschlossenheit für das Welt- und Menschenleben in seinen mannigfachen Gestaltungen

1) Vgl. z. B. Idea § 5. Arndt's Bücher vom Wahren Christenth. sollen dem jungen Theologen nach der heil. Schrift „sein sonderlich familiares Buch" sein. A. a. O. § 6. Es war doch dem Mißverständniß ausgesetzt, wenn er schreibt: „Er schätzet ein Quentlein des lebendigen Glaubens höher als einen Zentner des bloßen historischen Wissens und ein Tröpflein wahrer Liebe edler als ein ganzes Meer der Wissenschaft aller Geheimnisse" § 27 S. 53, so vortreffliche Bemerkungen Francke dann auch weiterhin über das Studium der einzelnen theologischen Disziplinen macht.

2) Vgl. z. B. a. a. O. § 36.

3) „Ordnung und Lehrart" u. s. w. § 30, bei Kramer I, 238.

4) Kramer, Francke I, 240. II, 420.

5) Kramer, Francke I, 240. II, 421. Wie so ganz anders lutherisch spricht sich hierüber z. B. Seckendorf in seinem „Fürstenstaat" aus!

6) Kramer I, 241: „Von ihrer Bedeutung für eine freiere Entwicklung und Bereicherung des jugendlichen Geistes hatte man keine Ahnung. Darum wurden von Francke anstatt der heidnischen christliche Autoren wie Makarius und Prudentius zur Lektüre herangezogen".

noch das melanchthonische Ideal eines christlichen Humanismus, oder auch eines Bundes von Evangelium und Antike erkennen können. Für die freie Entfaltung und Entwicklung der Individualität, wie sie von einer richtigen Pädagogik gefordert werden muß, fehlte ihm das Verständniß.[1] Und der gesunden Art Luther's war es schwerlich gemäß, wenn er von den Kindern forderte, „daß sie den Zustand ihres Christenthums zu Papier bringen und kommuniziren möchten"[2], wenn er das freie Gebet fleißig geübt wissen wollte und so eine äußerliche Gebetsfertigkeit fördern half.[3]

3. Diese Gewaltsamkeit, welche die natürlichen Bedingungen und die Verschiedenheiten im Werden und in der Darstellung des geistlichen Lebens verkannte, verleiteten ihn, für alle dieselbe Methode zu verlangen und seinen Weg zum Maßstab für alle zu machen. Er liebte es, auch in Privatbriefen, gern vom „Durchbruch" zu reden, als ob es kein allmähliches Wachsthum, sondern nur plötzliche Umwandlung gäbe, und er scheute sich nicht, „die Wittenberger professores theologiae für unwiedergeborene Christen zu erklären".[4] Darin zeigte sich bereits die Unart des späteren Pietismus, die ihn für Viele so abstoßend gemacht hat.[5]

---

1) Vgl. auch Kramer, a. a. O. 2, 420.

2) „Sie haben solches auch ganz willig gethan und hat man durch solchen Weg bei manchem Kinde etwas erkannt, das man nicht in ihm gesucht hätte". Francke bei Kramer 1, 208 Anm.

3) Vgl. auch das abfällige Urtheil Kramer's 2, 423. 425: „Ueberschaut man alles dieß — —, so unterliegt es keinem Zweifel, daß durch die darin (Religionsunterricht u. s. w.) hervortretende Häufung überhaupt, insbesondere für die jüngeren Kinder, das der Natur der Jugend entsprechende Maß stark überschritten wurde. Der in dem Pietismus mit aller Macht hervorgetretene Drang, in jedem Einzelnen im Gegensatz gegen die in die Kirche eingedrungene Starrheit lebendigen Glauben zu wecken, ließ bei dem Eifer, dafür auch von frühester Jugend an zu wirken, die Bedingungen, unter welchen es in naturgemäßer und gesunder Weise, ohne die übrige Entwicklung zu gefährden, allein geschehen darf, übersehen. So kam Francke nach seinem energischen Charakter dazu, das übermäßige Betonen des geistlichen Lebens, wie in andern Verhältnissen, auch in der Erziehung der Jugend geltend zu machen".

4) Brief an Spener v. 7. März 1695 (bei Kramer 1, 154).

5) Diese Unart tritt bereits in Joach. Lange, † 1744, diesem fragwürdigen Vertreter der Halleschen Fakultät und Gegner des würdigen Bekämpfers des Pietismus, Val. Ernst Löscher, in stärkstem Grade hervor, besonders in seiner Schr. „Die Gestalt des Kreuz-Reichs Christi in seiner Unschuld mitten unter den falschen Beschuldigungen und Lästerungen, sonderlich unbelehrter und fleischlich gesinnter Lehrer erstlich insgemein vorgestellt und hernach mit dem Exempel Herrn D. V. E. Löscher's in seinem sogen. Tim. ver. ausführlich erwiesen und erläutert, nebst einem Anhang über die Sünde wider den heil. Geist", 1713. Schon dieser Titel ist charakteristisch. Ihm entspricht die Ausführung mit ihrer Schilderung des „fleischlichen Lehrers", als welchen er Löscher zeichnet, ohne einen Funken wahrer Gottesfurcht u. s. w. „D. Löscher's Gebete

§ 34. Der Pietismus in der lutherischen Kirche Deutschlands.

3. Beurtheilung.

1. Der Sieg des Pietismus.[1] Mit Francke's Tod war die Sache des Pietismus im Großen und Ganzen zum Siege gekommen, sowohl auf den Universitäten wie besonders in den höheren Ständen. Buddeus in Jena ist ihm freundlich gesinnt und J. G. Walch nimmt in seiner Geschichte der Religionsstreitigkeiten in der lutherischen Kirche in der Regel seine Partei; wie er auch über den Zustand der lutherischen Kirche ganz so urtheilt, wie es in den pietistischen Kreisen gewöhnlich war.[2] Und auch unter den Studenten zu Leipzig, Tübingen und Jena fanden Erweckungen statt.[3] Unter hochstehenden Damen wie in den Regierungen hatte er Freunde und Gönner.[4] Der be-

---

und religiöse Betheuerungen und Provokationen auf seinen Seelenkummer und inneren Gewissenstrieb sind nichts anderes als leeres Blendwerk und gleichsam die Seele seines pharisäischen Heuchelwesens; — welches ich nach aller Wahrheit, in großer Gewißheit vor Gott, schreibe“ (bei M. v. Engelhardt, V. E. Löscher u. s. w. Dorpat 1853, S. 186).

1) Vgl. hiezu Zinzendorf's Περὶ ἑαυτοῦ, d. i. Naturelle Reflexiones u. s. w. Reale Beilagen 1. S. 10 ff.

2) J. G. Walch in Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche II S. 715 f. „In der Lehre zwar, wie sie in den symb. BB. verfaßt ist, findet sich kein Verderben, und haben wir vielmehr Ursache, die Wohlthat des gnädigen Gottes demüthigst zu erkennen“ u. s. w. „Erwägen wir aber den Zustand unsrer Kirche in Ansehung unsres Lebens und Wandels, so ist leider derselbige so verderbt, daß man dessen Elend nicht genug bejammern, beklagen und beschreiben kann. In allen Ständen hat die Gottlosigkeit überhand genommen: Pracht, Ueppigkeit, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit, Falschheit sind im vollen Schwang; die gröbsten Sünden hält man nicht mehr vor Sünde, man lebt bisweilen ärger, als die Heiden gethan, und man findet also wenig Spuren eines thätigen und wahren Christenthums. Das kommt meistens daher, daß man an dem Aeußerlichen klebt und denkt, es sei genug, wenn man ein Christ von außen sei, daß man sich nämlich äußerlich zur lutherischen Kirche bekenne, darin getauft werde, sich zur gewissen Zeit im Beichtstuhl und beim Abendmahl einfinde. Auf das Christenthum von innen will man nicht kommen“ u. s. w. Ueber den Bund, welchen Walch mit Spangenberg gemacht haben soll, vgl. Büding. Sammlung I S. 160.

3) Zinzendorf, Naturelle Reflexiones S. 11. Ueber die Vereinigung der theol. Studenten in Jena 1728 zur praktischen Uebung der Theologie mit Berufung auf Buddeus und Walch vgl. das interessante Dokument Büding'sche Sammlung I, 4. Stück S. 431—447 und das Jenaische Verbindungsschreiben (102 Unterschriften) von 1728, Büding. Sammlung II 7. St. S. 51 ff., wie denn in diesem Jahr auch zwischen der Mährischen Brüdergemeinde in Herrnhut und Buddeus in Jena Korrespondenz stattfand, a. a. O. 8. St. S. 145 ff.

4) Zinzendorf, Naturelle Reflexiones S. 10: „Der über dreißig Jahre so sehr verschriene, gedrückte, verfolgte, durch hundert Edikte ausgebannte Pietismus kriegte so gar eine andere Gestalt, daß sich in allen weltlichen Herrlichkeiten

sonders durch Thomasius zur Anerkennung gebrachte Grundsatz der „Toleranz" kam ihm zu Hülfe. Aber eben diese Gunst und Ausbreitung führte ihm auch allerlei bedenkliche Genossen zu und brachte ihn in Beziehung zu allerlei sektenhaften und schwärmerischen Erscheinungen, die auftauchten. Und Spener ließ es am entschiedenen Urtheil hierüber allzu sehr fehlen.[1] Aber nicht erst diese mußten zu abfälliger Beurtheilung führen, sondern er selbst und die fremdartigen Elemente, die er von vornherein in sich schloß, rufen die Kritik heraus.

2. Die fremdartigen Elemente. So gern man das gute Recht des Pietismus anerkennen wird, wenn er gegenüber den sittlichen Zuständen sowohl in den theologischen und kirchlichen als in den weiteren Kreisen besonders der höheren Stände auf thatsächliche Erweisung des Glaubens dringt, so wenig kann doch auch verkannt werden, daß er von der korrekten Bahn der lutherischen Reformation abbiegt, indem er mit den Grundgedanken derselben fremdartige Elemente verbindet und so die richtige sittliche Auswirkung von jenen trübt und verdirbt. Spener hält zwar selbstverständlich an der Rechtfertigungslehre fest und vertritt sie mit Entschiedenheit, aber die Lebendigkeit des Glaubens fordert er doch so, daß sie bei ihm als ein bedingendes Moment der Rechtfertigung selbst erscheinen konnte[2] und auch bei verschiedenen seiner Nachfolger dazu wurde[3]; aber wenn er im Einklang mit der kirchlichen Lehre die von ihm geforderte Heiligung und ihre Werke als Erprobung des Rechtfertigungsstandes faßt, so tritt ihm doch dieser selbst so sehr hinter diese werkmäßige Erprobung zurück, daß er sich hierin sowohl den Mustern der katholischen Mystik, als der reformirten gesetzlichen Regelung des Lebens anschließt und von daher Motive entnimmt. Sowohl die vorreformatorischen Mystiker, wie Tauler u. s. w.[4], als auch z. B. einen Molinos[5] lobt er, und hat

lebende Dames öffentlich davor erklärten und die Potentaten die allernachdrücklichsten Reskripte in dessen Faveur gaben".

1) Vgl. Bed. 1, 206 f. Auch Walch, a. a. O. 559 ff.

2) Vgl. Spener's Ev. Glaubenslehre S. 1046 bei J. G. Walch, a. a. O. S. 323.

3) So lehrte z. B. Treiber, Rektor in Arnstadt, in s. Hodegus Hutterianus 1707, daß sich der Glaube im Werk der Rechtfertigung thätig verhalte, und daß einigermaßen eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit zu behaupten sei; und ähnl. Andere; wie denn auch Löscher in s. Tim. Ver. diese Lehre unter die pietist. Irrthümer rechnet, freilich unter Lange's Widerspruch. Vgl. J. G. Walch, a. a. O. S. 316 ff.

4) Z. B. Deutsche theol. Bedenken 1, 313 f.

5) A. a. O. 1, 318.

an Seckendorf's „Christenstaat" auszusetzen, daß er Tauler und die Mystiker nicht freundlicher beurtheilt, als er thut.[1] Wir finden nicht, daß er das Fremdartige und Unevangelische in ihnen erkannt und getadelt hätte. Und wenn er Arndt neben Luther stellt, ohne einen Blick für seine Einseitigkeit zu haben[2], so ist das kein besonderes Zeugniß für sein judicium, welches im Unterschied von Scriver's ingenium an ihm gerühmt wurde. Ebenso, wenn er meint, daß wir gegenwärtig „nicht so viel wider die Werke reden dürfen", wie zu Luther's Zeit[3], so verkennt er, daß der Pharisäer im Menschen allerlei Gestalt annehmen kann und doch derselbe bleibt. Seine Klage darüber, daß Manche nur die Rechtfertigung aus dem Glauben predigten, so gut sie gemeint war, brachte allerdings die Gefahr mit sich, daß die Lehre von der Rechtfertigung ihre zentrale Stellung verlor.[4] Wenn er an die Stelle der Rechtfertigung die Wiedergeburt oder die unio mystica[5] in den Mittelpunkt rückt, war es naheliegend, daß er, statt jene an die Gnadenmittel zu knüpfen, für diese nach Art der reformirten Kirche eine Erweisung in bestimmter gesetzlicher Lebensführung fordert.[6] Es kam mit dem Pietismus von beiden Seiten her, von römischer und von reformirter, ein fremdes Element in die Entwicklung der lutherischen Kirche und so denn auch in die sittliche Denkweise herein, das, bei allem Heilsamen, was der Pietismus im Gefolge hatte, doch zugleich auflösend wirken mußte.

---

1) A. a. O. 1, 271 „gegen Taulerum und Mysticos hätte ich von ihm ein gütiger Urtheil gewünschet". Ueber die nicht unberechtigten Angriffe, welchen er sich in Folge dessen von orthodoxer Seite ausgesetzt, vgl. Walch, a. a. O. S. 96 ff., wie auch V. Löscher dieß in in seinem Timoth. ver. 1, 9 p. 488 monirt hat.

2) Wie er denn beide oftmals neben einander nennt und meint, wenn man in „Luther's Schriften fleißig erfahren" sei, wird man „in Arndt dasjenige ausgeführt finden, was in jenen der Kraft nach, zuweilen auch mit den Worten, bereits enthalten ist". Z. B. Deutsche Theol. Bed. 3, 622. „Dieser (Arndt) streicht ihm (Luther) nahe und weiß ich nicht, ob er nicht noch in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werk als Lutherus mag von Gott bestimmt sein"! „welche auch beide gleichsam einen praeceptorem an Taulero gehabt, aus dem wahrhaftig Lutherus, sonderlich in den ersten Tomis erkannt werden kann, gleichsam worden zu sein, was er worden ist, Arndius aber auch so viel geschöpft hat". 3, 714: „Allzeit nach meinem Gewissen finde ich keine Arten, wie auch zu unsrer Zeit der christl. Kirche kräftiger zu rathen sei, als auf die Weise Arndii, wie uns Gott auch noch künftig zeigen wird".

3) A. a. O. 1, 259.

4) So H. Schmid, Gesch. des Pietism. S. 449.

5) Persönlich ausgedrückt: Arndt statt Luther, vgl. Deutsche Theol. Bed. 3, 714.

6) H. Schmid, a. a. O. S. 444, womit schließlich die Rechtfertigung selbst zu einem Fortschritt des sittlichen Lebens wurde.

3. Die Isolirung des Einzelnen von der kirchlichen Gemeinschaft ist die eine Wirkung. Wenn die Rechtfertigung nach lutherischer Lehre an die Gnadenmittel gebunden ist, so ist damit zugleich ein enges Band zwischen dem Einzelnen und der Gemeinde, welche die Verwalterin der Gnadenmittel ist, geknüpft. Das ist der kirchliche Charakter des Christenthums, welcher alle separatistische Neigung ablehnt. Die pietistische Forderung der Heiligung wendet sich an den Einzelnen und nahm ihn damit aus der Gesammtheit heraus. Nur wenn die Heiligung in ihrem Zusammenhang mit der an die Gnadenmittel geknüpften Rechtfertigung gefaßt wird, wird auch der Zusammenhang mit der Kirche bewahrt. In Spener tritt die sondernde Wirkung der Heiligungsforderung zu Tage. Zwar konnte jene Anknüpfung des Heilsstandes an die Gnadenmittel, wie wir sahen, zu einem falschen Beruhen in der objektiven Kirchlichkeit der christlichen Lebensführung verleiten, die sich über den Mangel des eigenen persönlichen Innenlebens täuschte. Es gehört zum unvergänglichen Ruhm des Pietismus, auf subjektive Wirklichkeit und Innerlichkeit des religiösen Lebens und auf das persönliche innerliche Verhältniß zum Herrn gedrungen zu haben; aber es geschah nur zu leicht auf Kosten der Kirche, als deren Glieder wir doch allein in richtiger Weise Christen sind und auch unser persönliches Verhältniß zu Christus haben. Man hat dort die Kirche zu wenig gewürdigt. In der Kirche selbst wird nur „Elend und Verderben" und ein großer „ungeordneter Haufe" [1] gesehen. Und wenn gleich Spener meint, daß der Separatismus „nicht das rechte Mittel sei", vielmehr solche Arznei gefährlicher findet, „als die Krankheit selbst" [2], so sieht man nicht nur, wie er sich gegen solche Folgen seines Vorgehens zu wehren hatte, sondern seine Hausgemeinden selbst sind die Vorbereitung desselben und ein aus reformirtem Boden auf den lutherischen verpflanztes fremdes Gewächs.[3] An die Stelle der kirchlichen Gnadenmittel wird die eigene Andacht gesetzt, und die Rücksicht darauf bestimmte die Stellung auch zu den Mitteln und Ordnungen der Kirche[4], d. h. die Kirche tritt hinter den Einzelnen und die be-

1) Vgl. Büdingische Sammlung III, 18. St. S. 769 f. 771 f.
2) Deutsche Theol. Bed. II, 47 f.
3) Vgl. H. Schmid, Gesch. des Pietism. S. 442.
4) Dahin gehört wie die Stellung zur Schrift überhaupt, so speziell auch die Befragung der heil Schrift durch zufälliges Aufschlagen in besonderen Fällen der Unsicherheit, wie dieß in den pietistischen Kreisen heimisch wurde und auch bereits Spener in eigener Angelegenheit seinen Kindern verstattet und auch sonst nicht mißbilligend berichtet. Deutsche Theol. Bedenken III, 682.

sondere Sammlung der Einzelnen zurück. Es war natürlich, daß sich diese Sonderung dann auch im Urtheil über die draußen stehenden geltend machte, daß man im eigenen Kreis eine Sammlung von heiligeren Christen sah, und daß sich ihre Vollkommenheit in besonderer Lebensführung mehr negativer als positiver Art zu erweisen suchte. Damit aber sind die sittlichen Uebelstände, wie sie allem sektenhaften Separatismus von den Tagen des Montanismus und Donatismus an eigen sind, gegeben. Vor allem ist damit zugleich auf die Gesammtwirkung der Kirche gegenüber dem Volksleben verzichtet und ihre volkspädagogische Aufgabe verkannt.

4. Mit dieser Isolirung von der kirchlichen Gemeinschaft verbindet sich der falsche Subjektivismus der mystischen Innerlichkeit. Es ist der Mystik eigen, vorwiegend auf das eigene Innenleben, die Zustände und das stufenweise Wachsthum desselben Acht zu haben. Das ist ebenso z. B. bei der Frau von Guyon der Fall, wie es in den reformirten Erbauungsbüchern über die Staffeln des geistlichen Lebens sich findet[1], und so denn auch beim Pietismus, während bei Arndt dieß noch fehlte.[2] Die lutherische Lehrweise betont vorzugsweise den Trost und fordert die Treue, hält sich aber von jener reflexionsmäßigen Beschäftigung mit sich selbst ferner. Man wird anerkennen müssen, daß dieß die gesundere und volksmäßigere Weise ist. Jene macht aus dem Christenthum den Stoff des Lebens, statt in ihm die Kraft und Seele des Lebens zu sehen, welches seinen Inhalt selbst von den Weltaufgaben sich geben läßt. Dergleichen ist etwa für solche geeignet, die sonst nicht viel zu thun, sondern Zeit haben, sich viel mit sich zu beschäftigen, und die sonst etwa durch ihre Lebenslage auf Selbstbeobachtung angewiesen sind. So finden wir denn auch den Pietismus verhältnißmäßig mehr in den aristokratischen Kreisen vertreten[3], als in den Kreisen des streng arbeitenden Volkes. Der Pietismus ist niemals Volkssache geworden, sondern immer nur einzelner Kreise geblieben, welche immerhin heilsame Einwirkung üben mochten, aber doch ihre christliche Besonderheit der Natur der Sache

---

1) Vgl. den Nachweis bei Schneckenburger, Vergleichende Darstellung ꝛc. S. 172 f.

2) A. a. O. S. 169.

3) Vgl. Barthold, Die Erweckten im protest. Deutschland u. s. w. in Frdr. v. Raumer's Histor. Taschenbuch 1852 und 53, wo z. B. 1852 S. 194 f. eine ganze große Anzahl von Grafengeschlechtern angeführt ist, welche sich dem Einfluß des Pietismus hingegeben haben.

nach nicht zur Sache der Allgemeinheit machen konnten. Es war das „hallische Christenthum“.

5. Es ist überall dieselbe Methode und Schablone auf Kosten der Natur, die uns entgegentritt. Wie die Angehörigen eines Klosters oder Ordens dasselbe Gepräge an sich zu tragen pflegen, ähnlich ist es auch hier der Fall. Denn was in der römischen Kirche das Kloster ist, das sind hier diese pietistischen Kreise.[1] Daß dieß ohne Unnatur und Unwahrheit nicht abgeht, zeigt uns z. B. das Bild des Salfeldischen Hofes um die Mitte des 18. Jahrhunderts, wie Semler's Selbstbiographie die Zustände dort uns schildert.[2] Denn diese Schablone wird nur auf Kosten der individuellen Naturart und der darauf beruhenden selbständigen Charakterentwicklung gewonnen. Diese Herrschaft der Methode kann an Loyola's Methode der exercitia spiritualia erinnern. Sie vermag Erfolge zu erreichen und den in die bestimmte Form gegossenen Einzelnen eine gewisse Zähigkeit und Hartnäckigkeit zu verleihen. Aber sie ruht auf der Verkennung der Natureigenthümlichkeit und ihrer Berechtigung. Und diese Verkennung theilt der Pietismus mit der römischen Methode des Vollkommenheitsstrebens. Wie ganz anders ist die naturfreudige und weltoffene Art Luther's, als die naturflüchtige Klosterstimmung dieses Pietismus und seiner sittlichen Art![3]

---

1) Die Schablone des halleschen Christenthums hat Goethe treffend gezeichnet in seinen „Bekenntnissen einer schönen Seele“: „Nach diesem Lehrplan muß die Veränderung des Herzens mit einem tiefen Schrecken über die Sünde anfangen; das Herz muß in dieser Noth bald mehr, bald weniger die verschuldete Strafe erkennen und den Vorschmack der Hölle kosten, der die Lust der Sünde verbittert. Endlich muß man eine sehr merkliche Versicherung der Gnade fühlen, die aber im Fortgang sich oft versteckt und mit Ernst wieder gesucht werden muß“. Wilh. Meister's Lehrjahre 6. Buch. WW. in 40 Bdn. 1840. Bd. 17 S. 131.

2) Vgl. 1. Th. 1781 S. 47 ff. über seinen Bruder und dessen seufzende Frömmigkeit, die Geringschätzung der Gelehrsamkeit in seinem Kreis der „erweckten Studiosi“; die Herrschaft der neuen Methode („die neue Möncherei“) an gräflichen und fürstlichen Höfen u. s. w.; das „ungesunde und zum Theil scheinheilige Wesen in Salfeld“ u. s. w.

3) Vgl. z. B. Spener's Deutsche Theol. Bedenken II S. 184 ff. „von der Gefahr hohen Standes an eine gottselige fürstliche Person“, wo Sp. sich freut, daß zu „der gottseligen Stilligkeit“ der gegenwärtige Aufenthalt der betr. Person so geeignet sei, aber nichts davon sagt, wie das Christenthum eben im Hofleben u. s. w. zu beweisen sei. Oder a. a. O. S. 187 ff., wo Sp. ein gräfliches Fräulein belobt, daß sie ihr Leben Gott dem Herrn zu widmen und sich von aller Weltanhänglichkeit loßzureißen“, „sich ihm ganz zum Eigenthum zu geben“ entschlossen sei, ihr aber widerräth, in ein Fräuleinstift zu treten, wegen der in solchen Stiften drohenden Gefahren; aber es gebe auch sonst Möglichkeiten, wo sie „im jungfräulichen Stand für sich allein der Regel Pauli 1 Kor. 7, 34 nachleben mag“, und „in der Stille und Einsamkeit ihrem Seelenbräutigam an-

6. In jenen aristokratischen Kreisen weltabgezogener Frömmigkeitspflege aber waren es besonders die Frauen, an welchen der Pietismus Anhängerinnen fand. Denn sowohl ist die weibliche Natur fähiger, ein bestimmtes Gepräge anzunehmen, als ist auch die weibliche Seele mehr als die männliche Art auf Pflege des Innenlebens und auf Selbstbeobachtung angewiesen. Der Pietismus hat in das kräftige lutherische Volksleben das weibliche Gefühlselement gebracht. Selbst in der wissenschaftlichen Theologie auch der nicht direkt pietistischen Kreise, wie z. B. eines Buddeus, macht sich dieß geltend.[1] Ganz besonders aber in der geistlichen Liederdichtung und ihrer größeren Weichlichkeit und Empfindsamkeit. Es sind ganz andere weichliche und süßliche Töne, die wir hier vernehmen, als welche wir von der kräftigen Weise Luther's und noch eines P. Gerhardt her gewohnt sind. Und wie üppig wuchert diese gefühlige Liederdichtung, durch welche, auch wo sie von Männern stammt, vielfach weibliche Empfindungs- und Gefühlsstimmung hindurchgeht, so daß wir sie, auch abgesehen von den mit unterlaufenden Geschmacklosigkeiten, nur zum Theil jetzt noch vertragen mögen und können. Allerdings hängt das zusammen mit dem Zeitalter der Empfindsamkeit überhaupt, das sich auch in der weltlichen Lyrik ankündigte und breit machte, und deren thränenreiche Rührseligkeit der männlicheren Gegenwart kaum mehr erträglich ist. Das prägte denn auch dem Christenleben und seiner Sittlichkeit einen weichlichen Charakter einseitiger Herrschaft des Gefühls und der individuellen Neigung auf. Zwar ruht das Auge mit Freuden auf jenen „schönen Seelen", die uns auf diesem Wege begegnen; aber die Kehrseite ist jene andere unerfreuliche Reihe, bei welchen die einseitige Herrschaft der gefühlsmäßigen Neigung zu jenen Verliebungen und

---

dächtiglich dienen kann", auch „Anstalten" „vornämlich" für Personen, „die Gott in höheren Stand gesetzt [die also nicht zu arbeiten brauchen], daß einige gottselige Gemüther beisammen wohnen, Gott in mehrerer Abgeschiedenheit von der Welt, als von anderen geschehen mag, dienen und ohne solchen Namen die That und den Vortheil eines Klosters haben mögen" — also etwa als sorores communis vitae, für welche Sp. zwar Schriftlesung u. dgl. empfiehlt und ordnet, aber von Arbeit schweigt.

1) Ich habe hier besonders den interessanten Abschnitt in Buddeus' Theses theol. de atheismo et superstitione. Jen. 1717 p. 315 sqq. (mit Verweisung auf seine Elementa philos. theoret. p. VI c. 3) im Sinn, wo er gegenüber der Betonung von intellectus und voluntas die αἴσθησις, den gustus, die passio in den affectus u. s. w., kurz die Gefühlsseite betont, die religio als gustus rerum divinarum bezeichnet (p. 321), wenn auch zuweilen, besonders in schweren Anfechtungen, das Gefühl schwinde u. s. w. Kurz es kündigt sich hier eine neue Zeit an.

Verehelichungen führte, wie sie in diesen Kreisen heimisch wurden[1], ganz verschieden von der früheren Herrschaft der Rücksichten des Standes u. s. w., welche mit dem Gebote der Pflicht dem Einzelnen entgegentreten. An die Stelle der Pflicht tritt die Neigung, an die Stelle der Standes- und Berufsangehörigkeit der christliche Bruder, die christliche Schwester überhaupt. Damit kündigt sich aber zugleich das neue Zeitalter der Humanität an.

7. Die Förderung der Humanität ist ein unfragliches Verdienst des Pietismus. Unter den Gesichtspunkt der Humanität werden wir das Interesse für die Mission stellen dürfen, wie es durch den Pietismus in der lutherischen Kirche heimisch geworden ist. Denn die Mission ist die Blüthe der Humanität. In der Mission liegen unverkennbar Versäumnisse der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderes. Es ist richtig, was Plitt betont[2], daß Luther's Mission war, nur erst das Evangelium in seiner Predigt wieder aufzudecken und zu verkündigen, und daß er wider den Türken und den Papst beten ließ[3]; auch finden wir sonst Gebete für die Heiden und Juden; aber den Heiden zu predigen unterließ man nicht bloß, weil der jüngste Tag vor der Thüre sei, wie Luther glaubte, sondern aus einem dogmatischen und einem ethischen Grund. Der dogmatische war die Lehre von der vocatio universalis, wonach von den Aposteln bereits allen Völkern das Evangelium verkündigt und somit der Missionsbefehl des Herrn erfüllt, ihr Heidenthum also ihre eigene Schuld sei. Erst mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts beginnt hier eine Wandlung der Gedanken.[4] Der ethische Grund aber lag in der zu engen Fassung des Begriffs des „Berufs". Er war die Stärke der sittlichen Denkweise der Reformation; aber durch die Beschränkung auf den besonderen Beruf innerhalb der drei hierarchischen Stände wurde er eine Hinderung für weitergreifende freie Thätigkeit. Wer hat das Recht, seine Stellung innerhalb der heimischen Kirche zu verlassen und den Heiden in der Ferne das Evangelium zu predigen?[5] So rechtfertigte man die eigene

1) Vgl. z. B. Barthold, a. a. O. 1852 S. 241 über die „anstößigen Seelenbündnisse" und standeswidrigen Heirathen der „ledigen, nicht mehr jungen" Wittgensteinschen Gräfinnen um 1700, zu schweigen von dem „grellen Bild der Aufgelöstheit aller Sitte und Gesellschaftsordnung im Wittgensteinschen" und anderwärts in schwärmerischen Kreisen in den folgenden Jahren.

2) Vgl. seine Kurze Gesch. der luth. Mission. Erlangen 1871.

3) „Erhalt uns Herr bei deinem Wort" u. s. w.

4) Vgl. z. B. über Pfaff in meiner „Lehre v. freien Willen" 1863 S. 327.

5) Neumeister in Hamburg, der Dichter des Liedes „Jesus nimmt die Sünder an", begründet seine Verneinung der Mission in der betr. Himmel-

Unthätigkeit in der Heidenbekehrung, während die römische Kirche durch dieselbe ihre Verluste in der Heimat zu ersetzen suchte.[1] Und allerdings fehlte es an deutlichen Fingerzeigen. Roms Kirche umschloß seefahrende Völker, während die lutherische Kirche in Deutschland eine binnenländische war; und bei ihrer Zertheilung in die einzelnen Landeskirchen fehlte ihr sowohl der weitere Blick als auch der einheitliche Mittelpunkt, von welchem eine solche Initiative ausgehen konnte. Nur die skandinavischen Kirchen übten an ihren nördlichen Grenzen einige Missionsthätigkeit, die lutherische Kirche selbst nicht. Einzelne Stimmen zwar machten sich in diesem Sinne geltend. Balth. Meisner in Wittenberg nannte unter den Schäden der Kirche[2] auch den „Mangel an Missionen unter Juden, Türken und Heiden". Der dreißigjährige Krieg mußte natürlich alle solche Gedanken zurückdrängen. Die Missionsabsichten des Freih. v. Weltz (geb. 1621) wurden zwar von Joh. Gerhard in Jena, Balth. Bebel und Dannhauer in Straßburg gebilligt, aber gethan wurde nichts. Sein eigener Versuch mißglückte und er selbst ist verschollen. Im Anschluß an Dannhauer erinnerte Spener[3] an diese Pflicht der Kirche, die ja „ein Recht an die ganze Welt hat". „Wir können ja nicht sagen, daß Gott solchen armen blinden Leuten solche Hülfe und Gnade versagt habe: warum trachten wir denn nicht, sie dessen theilhaftig zu machen, was ihnen von göttlicher Barmherzigkeit versagt zu sein Niemand gern vorgeben wird?" Und denselben Ton des Erbarmens hören wir aus Scriver's und auch aus Seckendorf's Worten.[4] Aber erst die dänischen Besitzungen in Trankebar gaben die Veranlassung, „königlich dänische Missionarien"[5] dorthin zu schicken und so die lutherische Mission dort zu begründen, welche in unserem Jahrhundert zu neuer Blüthe gekommen und zum Segen für die lutherische Kirche geworden ist.

Es ist ein Verdienst der pietistischen Fakultät Halle und besonders des energischen Francke, diese Missionsthätigkeit in die Hand genommen

---

fahrtspredigt zum Schluß mit dem Vers: „Vor Zeiten hieß es wohl: geht hin in alle Welt; Jetzt aber: bleib allda, wohin dich Gott bestellt". Plitt, a. a. O. S. 102.

1) Vgl. Plitt S. 42 f.

2) Um 1625 seinen Schülern diktirt. Vgl. Plitt S. 31 f.

3) In einer Himmelfahrtspredigt, Plitt S. 44 f.

4) Plitt S. 45 f.

5) Plitt S. 56. Für das Weitere ist außer auf Fenger's Geschichte der Trankeb. Mission u. s. w. Aus dem Dänischen. Grimma 1845 besonders auf die verdienstlichen missionsgeschichtlichen Arbeiten Wilh. Germann's über Ziegenbalg und Plütschau Erl. 1863, Fabricius Erl. 1865, Schwarz Erl. 1870 zu verweisen. Vgl. den Liter.bericht bei Plitt S. 322 ff.

und mit Weisheit geleitet zu haben.[1] Zwar ist zum Theil auch die pietistische Art Halles mit hinausgezogen, wie sie sich besonders in der Anleitung zur Uebung des freien Gebets äußerte[2]; aber es war doch der Geist der Barmherzigkeit, welcher der ganzen Arbeit zu Grunde lag.

Und dieser Geist des christlichen Erbarmens fand auch sonst durch den Pietismus eine Förderung gegenüber der Härte früherer Zeiten, wie sie sich nicht bloß in der Behandlung der Bauern, sondern auch in dem Verhalten gegen die Armen und Leidenden, sowie in dem starren Festhalten der Standesunterschiede und der Unterdrückung der Gefühlsneigungen u. dgl. geltend gemacht hatte. In alle diese Verhältnisse kehrte eine größere Wärme des Mitgefühls und menschlicher Theinahme ein und wurde zum Theil zur Mode. Es ist das Zeitalter der Humanität, welches der Pietismus durch seine Pflege der weicheren Empfindung einleitet.[3] Es gehört mit zur Gerechtigkeit in seiner Beurtheilung, ihn solchergestalt im Zusammenhang der allgemeinen Geistesentwicklung zu würdigen und der Anregungen zu gedenken, die von ihm im weiteren Verlauf der Geschichte auf die Uebung der christlichen Barmherzigkeit ausgingen, welche unter dem Namen der Inneren Mission einen Ruhm des gegenwärtigen Jahrhunderts ausmachen. Damals aber hat der Pietismus für die Ethik spezielle Bedeutung gewonnen durch die von ihm angeregte Frage von den „Mitteldingen“. Diese fordert eine besondere Betrachtung.

§ 35. Der Streit über die Mitteldinge.

Vgl. hiezu die ausführliche Erörterung in J. G. Walch's Relig.streitigkeiten der luth. Kirche II S. 357—400; speziell vom Tanzen S. 387—390, von Komödien, Opern u. dgl. S. 390—392, vom Spielen, Karten, Würfel 2c. S. 392f., von Scherzreden S. 393—395; über die Kreaturliebe S. 396—400.

---

1) Plitt nennt S. 113 das Schriftstück über die Mission, welches Francke für Ziegenbalg, den Begründer und ersten Propst jener Mission, aufsetzte, „ein herrliches Denkmal der wahrhaft christlichen Weisheit dieses ehrwürdigen Theologen, welches man allen evangelischen Missionaren zum Lesen und Beherzigen mitgeben sollte“.

2) Vgl. z. B. Plitt S. 119 über die Aufgabe der Katecheten, außer der Unterweisung u. s. w. auch mit den Leuten zu beten „und sie selbst im Beten zu gängeln und zu üben“. Es war eine Erziehung — bemerkt Plitt — die nach unserem Gefühl zu sehr der Abrichtung nahe kam und der Natur Gewalt anthat, ja die Wahrhaftigkeit gefährdete.

3) Vgl. Gust. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 3. Bd. (Ges. WW. 20) S. 440.

(Joach. Lange gibt in s. Antibarbarus part. III p. 3 sqq. eine historia pseud-adiaphoriae von Anfang der Welt bis auf s. Zeit!)

Die vorwiegend verneinende Stellung, welche der Pietismus gegenüber nicht bloß dem sündigen, sondern auch dem schöpfungsmäßigen Weltleben und seinen Gütern und Genüssen einnahm, machte sich insonderheit in der Frage über die sog. Mitteldinge geltend und gab so dem Widerspruch der orthodoxen Seite, besonders eines Val. Löscher, Berechtigung.

1. Der Anlaß. Schon in der Reformationszeit, aus Anlaß des Interim, war der Grundsatz festgestellt worden, daß solche Dinge, welche an sich indifferent seien, unter Umständen sittliche Bedeutung erlangen können. Was dort für äußere kirchliche Gebräuche und Formen und für den status confessionis geltend gemacht worden war [1], bezog dann die Ethik auf das Gebiet des sittlichen Handelns überhaupt. [2] Nach der allgemeinen Verbindlichkeit, wonach wir alles unser Denken und Thun auf den höchsten sittlichen Endzweck, nämlich auf Gottes Ehre einrichten sollen, sei keine Handlung in concreto indifferent oder gleichgültig, sondern entweder gut oder böse; im Rechtsgebiet (in foro civili) könne sie indifferent sein, aber im eigentlich sittlichen Gebiet Gott gegenüber (in foro conscientiae) nicht. Zur thatsächlichen Verhandlung und Bedeutung ist die Frage gekommen und zum Gegenstand des Streits zwischen den Pietisten und Orthodoxen geworden, besonders aus Anlaß des Theaterbaus in Hamburg 1677. Während das übrige geistliche Ministerium in solchen Dingen wie Theater, Oper, Spielen Mitteldinge sah, erklärte dagegen Anton Reiser dergleichen für schlechthin verwerflich, weil es wider die christliche Aufrichtigkeit sei, sich anders zu stellen, als man sei. [3] Der Streit wurde von da aus bald auf das ganze Gebiet der sog. Mitteldinge ausgedehnt und würde auch ohne jenen Anlaß bei der Stellung, welche der Pietismus seiner Natur nach dazu einnahm, unvermeidlich gewesen sein, wie dieß auch bereits in den Niederlanden der Fall gewesen war. [4] Besonders im Gothaischen wurde er lebhaft geführt, wo

1) Form. Conc. X.

2) Baier, Theol. mor. III, 1, 11; noch bestimmter Buddeus, Institt. mor. II, 1, 30.

3) Vgl. H. Schmid, Gesch. des Pietism. S. 275 ff. Reiser, Theatromania oder Werke der Finsterniß in den öffentlichen Schauspielen 1681; und (gegen die apolog. Schrift des Schauspielers Rauch) der gewissenlose Advokat mit seiner Theatrophania kürzlich abgefertigt 1682. Der Streit wurde 1686 erneuert durch Joh. Winkler (Geffcken, Joh. W. u. s. w. Hamb. 1861).

4) Vgl. z. B. über Voet § 29, 5.

die Geistlichen bereits (1692) 1693 in einer Confessio erklärten: „es sei ihnen unmöglich, dasjenige für Mitteldinge zu erkennen, was die Welt insgemein dafür halte, als Tanzen nach heut zu Tage üblicher Art, das Kartenspielen, Komödienbesuchen, Scherzen, allerhand reizende Schwänke Erzählen u. dgl."; sie seien aus Gottes Wort versichert, daß dieß „Sünde und Greuel vor Gott" sei.[1]

2. Spener hat sich über diese Frage wiederholt geäußert.[2] Er unterscheidet — wenigstens beim Tanzen — zwischen den Dingen, wie sie an sich sein könnten, und wie sie in der Wirklichkeit sind. In Wirklichkeit findet er dergleichen Thun, speziell das Tanzen, nur sündig[3], mit Berufung auf die Bestimmungen der alten Kirche, und — abgesehen von den ohnehin strengeren reformirten Theologen — auch auf frühere lutherische Ethiker, wie Borchmann und Dannhauer, welche nur sehr eingeschränkt und bedingt das Tanzen zugestanden hätten. Nun werden wir allerdings anerkennen müssen, daß die damaligen Sitten mit in Folge des Krieges in diesen Dingen sehr ausgeartet und auch in den besseren Ständen nicht besonders fein waren.[4] Aber Spener folgert nicht daraus die Nothwendigkeit einer Besserung der Sitten, sondern eine völlige Verwerfung des Tanzens als sündiger Eitelkeit.[5] Damit wird auch das Gewerbe „der Pfeifer und dergleichen Spielleute" als unchristlich verworfen.[6] Aehnlich urtheilt er über das Geschäft der Wirthe, da „wir wenige Professionen haben, welche

1) Besonders Gymn.rektor Gottfr. Vockerodt, in sechs Schriften 1697—1700 gegen den Prediger Rothe in Leipzig. Manche Geistliche verweigerten Gemeindegliedern, welche sich des Tanzens nicht enthielten, das Abendmahl. Vgl. J. G. Walch, a. a. O. S. 360 ff.

2) Lebensbeschr. (Kl. geistl. Schr., herausg. von Steinmetz I) S. 231. Deutsche Theol. Bedenken I, 1 S. 235 über Kleiderschmuck, S. 680 ff. über die Pfeifer und Spielleute, die Wirthe, das Tanzen, S. 767 über das Schießen und Gehn in die Schenken am Sonntag, I, 2, 31 gegen das Christ- oder Ruprechtsspiel, II S. 342 ff. über das Spielen mit Würfeln, Karten u. s. w. S. 483 f. über das Gesundheittrinken; wiederholt über das Tanzen II, 484—495 (1680). 496—502 (1690). 502 f. (1698). Vgl. hiezu auch Hesse, Der terministische Streit. Gießen 1877 S. 51 ff.

3) I, 682: „Daß aufs wenigste alles unser gemeines Tanzen zu dem Mißbrauch gehöre".

4) Aber Spener beruft sich auf eine Predigt eines Frankfurter Predigers Ambach bereits aus dem Jahre 1543, in welcher allerdings sehr gröbliche Dinge, wie unzüchtige Griffe u. dgl. als unzertrennlich mit dem Tanzen verbunden gestraft werden. Dem werden jedoch aus jener Zeit bekannte Aeußerungen Luther's entgegengestellt werden dürfen.

5) „Damit allein einer Eitelkeit des Sinnes und Fleisches Wollust nachgehängt wird." A. a. O. II, 487.

6) „Deren ganze Profession allein zur Eitelkeit und Hegung der theils offenbar sündlichen, theils aufs wenigste sehr zweifelhaftigen Wollüsten dienet." A. a. O. I, 681.

mehr mit lauter sündlichem Wesen verbunden sind"; „es sei denn, daß sie sich bloß darauf legen, den Reisenden die nöthige Pflege und Aufwartung zu leisten".[1] Das Gesundheitstrinken ist zwar nicht an sich wider das Gewissen; aber es dürfe nicht zu überflüssigem Genuß verleiten.[2] Tabak zu bauen ist zwar nicht verwerflich, weil der Tabak als Gottes Geschöpf an sich nützlich sei; aber „der allermeiste Tabak (wird) unnützlich und mit Sünden gebraucht", ähnlich wie Wein, Bier, Branntwein, obgleich sie ebenfalls an sich nicht verwerflich sind.[3] Diese und die ähnlichen Urtheile zeigen, daß Spener im Grunde dem Genusse keine Berechtigung zuerkennt, sondern sich auf die Grenzen des Nothwendigen beschränkt. Für ihn hat Gott die Blumen des Feldes vergebens wachsen lassen[4], und das Wort der Schrift, daß der Wein des Menschen Herz erfreue, galt bei ihm nicht.[5] Wenn er auch für die Seelenführung anerkannte und erinnerte, daß mit dem äußeren Unterlassen nicht viel gewonnen sei, wenn doch im Herzen die Weltlust bleibe, sondern daß man dadurch das Gift nur leicht „in den Leib treibe zu größerer Gefahr des Lebens"; man möge vielmehr „vor allem suchen, durch die Arznei des göttlichen Wortes das Innere zu reinigen, so wird die äußere scabies leprosa wegfallen"[6] — wie er denn überhaupt in seinem ganzen Verhalten das Vorsichtige und Bedachte dem Zufahrenden vorzog[7] — so waren ihm jene Dinge eben doch ein „Aussatz", in welchem ein inneres Gift zur Erscheinung kam. Andere gingen noch weiter und erklärten die Kreaturliebe überhaupt für sündlich, da keine Kreatur mäßig begehrt und geliebt werden könne[8]; Spielen, Komödienbesuchen, Scherzen,

1) A. a. O.

2) Von sich selbst berichtet er, „wo ich meine Portion [etwas Wein mit Wasser], die ich mir gesetzt, getrunken und meinen Durst gestillt habe, daß nicht nur fürstlicher, sondern auch gekrönter Häupter Gesundheiten mit modester Entschuldigung deklinirt habe, bereit, wo man in mich hätte setzen wollen, eher alles darüber zu leiden". Er wünscht, daß das Gesundheitstrinken von Obrigkeit wegen verboten würde, weil es leicht Gelegenheit zu Bösem gibt. II, 483 f.

3) I, 680.

4) Er selbst hatte kein Bedürfniß des Spazierengehens, und in seinen Propsteigarten in Berlin kam er in neun Jahren nur zweimal, und nur auf ganz kurze Zeit.

5) Spener scheint aller Humor gefehlt zu haben. Ob er je einen Scherz gemacht?

6) Lebensbeschr. in Kl. Schr. (von Steinmetz) 1, 231 mit Verweisung auf P. 1 Cons. 2, 3, 18.

7) Lebensbeschr., a. a. O. S. 237 ff.

8) Löscher führt in seinem Timotheus Verinus, Unschuldige Nachrichten 5. Ordnung 1711 S. 701 aus Zierold's Synopsis (p. 496) den Satz an: Nulla

Tanzen ohne Ausnahme auch bei Hochzeiten u. s. w. sind schlechthin sündige Handlungen.[1]

3. Man wird zugestehen müssen, daß diese ganze Denkweise dem anabaptistischen Christenthum der Reformatioszeit ähnlicher war als dem weltfreudigen Christenthum Luther's. Und Val. Ernst Löscher machte daher auch mit Recht dagegen geltend, daß dieß zur Zerrüttung der menschlichen Sozietät und zur Verzweiflung führe.[2] Löscher's Polemik gegen die Irrthümer des Pietismus, wenn sie auch am Anfang den Pietismus selbst nicht genug von andern vielleicht verwandten Erscheinungen unterschied, ist daher völlig im Recht gegen diesen Präcisismus, wie er ihn nannte.[3] Gott über alle Dinge lieben heiße nicht, ihn allein lieben mit Ausschluß der Kreaturliebe.

Der Fehler des Pietismus ist, daß bei ihm die Gnade die Natur verschlingt, statt sie zu heilen, daß er nur den Christen und seine Gottesgemeinschaft kennt und nicht den Menschen und seine Weltgemeinschaft, und verkennt, daß das Handeln des Christen in der Welt nicht bloß von Gott aus, sondern auch von der Welt aus bestimmt ist, daß zwar alles sich unter die Gottesgemeinschaft in Christo befassen, aber nicht alles Handeln unmittelbar daraus hervorgehen müsse. Wäre die Rechtfertigung vom Pietismus nicht bloß gelehrt, sondern in ihrer zentralen Bedeutung gewürdigt, so würde sich ihm von diesem persönlichen Verhältniß zu Gott aus auch der freie Zugang zur Welt erschlossen haben. Indem er statt dessen von der Heiligung ausging, machte er einen Ausschnitt aus der Heilsordnung zum Maßgebenden und verbaute sich damit jenen Zugang in gesetzlicher Enge. Es ist im Grunde der alte Fehler, daß das Verhalten das Verhältniß zu Gott bestimmen, das Christsein von einem gewissen Thun abhängen soll. Das hat Löscher richtig erkannt und bekämpft.

Diese Betonung des eigenen Verhaltens aber mußte dazu führen, ein besonderes Thun zu fordern, sei es in der negativen Form der

creatura et eius voluptas appeti et amari potest moderate: Omnis concupiscentia creaturae est peccatum, sive ista multum sive parum diligatur. Andere wie J. Lange und Anton „haben öffentlich beigestimmt".

1) J. Lange in s. Antibarbarus: Moraliter malae sunt choreae artificiales, nuptiales, mala sunt spectacula scenica, mali lusus etc. p. 88. 94. 102. 114. 2 4 sqq. Ebenso Francke, Anton u. s. w. nach Löscher, a. a. O. S. 702.

2) A. a. O. S. 701.

3) Warnsdorf nannte es absolutismus moralis. Vgl. über Löscher, Mor. v. Engelhardt, V. E. L. Dorpat 1853. 2. Abdr. 1856. Löscher's Hauptschrift geg. d. Pietism. ist s. Timotheus Verinus, zuerst in den Unschuldigen Nachrichten 5. u. 6. Ordnung 1711 S. 672 ff. u. 884 ff., dann u. d. T.: Vollständiger Tim. Ver. 1718 Th. 1 erschienen.

Enthaltung, sei es auch in der positiven der Vergottung. Denn diesen falschen Begriff der Vollkommenheit[1] tadelt Löscher nicht minder mit Grund an seinen Gegnern. Denn wenn man pietistischerseits auch die perfectio graduum oder die absolute Vollkommenheit den Wiedergeborenen absprach und nur die perfectio partium behauptete, d. h. daß die wesentlichen Bestandtheile derselben vorhanden sein müßten und könnten, so daß sie alle Theile des göttlichen Gesetzes, wenn auch nicht in vollkommenem Grade, erfüllten[2], so verräth das doch trotz aller Einschränkungen, welche die Hallenser hinzufügten, einen Mangel in der Würdigung des auch im Christen noch vorhandenen erbsündlichen Verderbens, aus welchem mit der Zeit die bedenklichsten Folgen hervorgehen konnten und auch hervorgegangen sind.

Anhang. Der terministische Streit.

Vgl. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten II, 851—992. F. H. Hesse, Der terminist. Streit. Gießen 1877.

Nur anhangsweise erwähnen wir diesen Streit, der längere Zeit die Gemüther lebhaft bewegte und eine Unzahl von Streitschriften hervorrief. Schon Spener hatte von einem terminus peremtorius gesprochen, d. h. von einem Zeitpunkt, mit welchem die Einwirkung der Gnade auf den widerstrebenden Sünder aufhöre, ihn vielmehr seinem Gericht überlasse.[3] Diak. Mag. Böse in Sorau hatte in einem Traktat terminus peremtorius salutis humanae[4] diesen Gedanken ausgeführt und Spener hatte diese Schrift unbedingt belobt. Dieß gab Anlaß zu heftigem Schriftenwechsel. Rechenberg in Leipzig, Spener's Schwiegersohn, trat gegen seinen Kollegen Ittig für Böse ein, doch nicht ohne einige Modifikation. Bei Böse erscheint der peremtorische Termin als zum sog. vorhergehenden Willen Gottes gehörig, bei Rechenberg zum sog. nachfolgenden, d. h. geschichtlich bedingten. Aber auch in dieser Modifikation zeigt sich darin doch die ethische Eigenthümlichkeit des Pietismus. Denn diese terministische Lehre steht im Dienst der pietistischen Bußpredigt. Sie will die Dringlichkeit der Buße einschärfen, aber so, daß die Allgemeinheit und Unermüdlichkeit der Gnade

---

1) Zierold: hominem pium transire in Deum; Breithaupt: credentes transformari in attributa Dei, bei Löscher, a. a. O. S. 703. Ueber diesen Streit überhaupt vgl. J. G. Walch, a. a. O. S. 400—427.

2) So z. B. Breithaupt, vgl. Walch S. 405. Vorsichtig Spener, Thätiges Christenth. I, 248 f.

3) Z. B. Bußpredigten 2. Th. S. 261. 262: „so soll keine weitere Frist mehr gegeben werden"; bei dem einen ist es eine längere, dem andern eine kürzere Zeit u. s. w., „aber es kann in seiner Gerechtigkeit eine Zeit kommen, daß es keine weitere Gnade und Trieb zur Buße gibt". Glaubenslehre S. 118. Bußpredigten 1. Th. S. 332. Bei Walch, a. a. O. S. 924 ff.

4) „Das ist die von Gott in s. geheimen Rath gesetzte Gnadenzeit, worinnen der Mensch, so er sich bekehrt, kann selig werden, nach deren Verfließung aber nachgehends keine Frist mehr gegeben wird" 1698. 1701.

gefährdet erscheint. Dieß aber ist charakteristisch für den Pietismus, daß sein Augenmerk vorwiegend auf die Buße und ihre Nothwendigkeit gerichtet ist, weniger auf die Gnade und ihren Trost. Es fehlt ihm die Freudigkeit der Gnadenversicherung und der Gnadengewißheit, aus welcher nach lutherischer Denkweise das neue Leben erwachsen soll. Mit andern Worten: was der Mensch in der Buße zu leisten hat, wird in den Vordergrund gestellt, weniger was Gott in Christo geleistet hat. Das aber ist die Abbeugung von der Bahn der lutherischen Erkenntniß. Sie macht sich auch in diesem Streite bemerklich, und rief daher die erregten Proteste der korrekteren Lutheraner, in Wittenberg, Rostock u. s. w., hervor, deren Recht durch ihre Weise der Streitführung nicht beeinträchtigt wird.[1] Darin ist Zinzendorf dem Pietismus überlegen und mehr lutherisch, daß sein vorderstes Augenmerk die Gnadenthat Gottes in Christo ist, deren wir fröhlich gewiß sein dürfen.

§ 36. Die wissenschaftliche Bearbeitung der Ethik von Seiten des Pietismus.

Wie die Bedeutung des Pietismus überhaupt weniger auf dem Gebiet der Wissenschaft als auf dem des Lebens lag, so läßt auch die wissenschaftliche Bearbeitung der Ethik von Seiten des Pietismus weniger seine Eigenthümlichkeit erkennen und nur hie und da das Bedenkliche desselben hervortreten.

1. Daß die geringe Werthung der Lehre eine bedenkliche Seite des Pietismus und Gefahr für die Kirche sei, hat Löscher mit Recht erkannt und hervorgehoben. Die vorwiegende Betonung der subjektiven Seite der Frömmigkeit mußte dazu verleiten, wie die objektive Seite der Kirche überhaupt, so auch die objektive Lehre geringer zu schätzen. Löscher beklagt und tadelt den Bruch zwischen Wahrheit und Frömmigkeit. Die innere Belehrung durch den heiligen Geist wurde so ausschließlich hervorgehoben, daß die äußere Gelehrsamkeit und ihre Pflege darüber zu kurz kommen mußte, und so denn die lutherische Kirche gegen die späteren Geister der Aufklärung nicht ausreichend gerüstet war. So dürfen wir denn auch für die wissenschaftliche Behandlung der theologischen Ethik keine Förderung erwarten. Auch tritt das Eigenthümliche des Pietismus nur hie und da zu Tage.

2. Joach. Lange, † 1744, schrieb eine Oeconomia salutis evangelica etc. (1728, 4. Aufl. 1744), welche Dogmatik und Ethik vereinigte.

---

1) Für das Einzelne muß auf Walch verwiesen werden.

Nachdem Membr. VII die vocatio etc. justificatio etc. behandelt, bringt Membr. VIII das Ethische unter dem Titel: De salutis restituendae ordine respectu officiorum a salvatis salvandisque praestandorum, ubi exhibetur compendium theologiae moralis. Wir werden diese Beziehung der Pflichten auf die Heilsgewinnung als nicht korrekt lutherisch beanstanden müssen. Sie zeigt die falsche Betonung des Verhaltens auf Kosten der prinzipiellen Bedeutung des Verhältnisses. Diese Pflichtenlehre nun zerfällt bei Lange in die drei Theile: vom Gewissen als der inneren Norm der Pflichten, von den Pflichten gegen Gott, gegen die Menschen (uns selbst und die anderen). Was speziell die Lehre vom Gewissen betrifft, so bezeichnet L. als die sedes doctrinae Jer. 17, 1 (die Sünde Israels ist auf die Tafel ihres Herzens geschrieben); Röm. 2, 15; 1 Kor, 8, 7. 10. 12 (sich ein Gewissen machen); 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9; Hebr. 3, 14. 10, 2. 22; 1 Joh. 3, 19. 20. 21. Die Definition des Gewissens ist: consc. est principium normativum, quod hominis actiones ita dirigit, ut dato de illis testimonio animum eius vel tranquillet vel inquietet. Die Norm des Gewissens ist: lex moralis et naturalis, humana etiam sed legi divinae conveniens. Die Form oder das Geschäft desselben ist dreifach: 1. vorschreibend, ubi consc. est instar lucis et legis; 2. Zeugniß gebend; 3. richtend. Daraus ergeben sich 1. in Betreff der Norm: das richtige, irrende, zweifelnde; 2. in Betreff der Vorgänge: das gute, böse, skrupulöse; 3. in Betreff des Zustandes: das schlafende, zarte, laxe, leichtsinnige Gewissen. Hier haben wir also bereits das gesetzgebende Gewissen — die Synterese und ihr Gesetz ist dem Gewissen zugeeignet —, wenn auch die Norm durch die Sünde verdunkelt, erst durch die Offenbarung erneuert, im Dekalog zusammengefaßt, in der Schrift erläutert ist. Die Pflichten sind Pflichten gegen Gott: Liebe in Gehorsam und Furcht u. s. w.; gegen uns: die ordentliche Selbstliebe in Bezug auf die Seele, den Leib u. s. w.; gegen die andern, sowohl überhaupt als speziell: Pflichten der Obrigkeit, der Unterthanen, der Lehrer, Hörer, des Mannes, der Frau; ganz speziell: gegen Wohlthäter, Feinde, Fremde u. s. w. In allem dem enthält diese Ethik nichts Eigenthümliches.

3. Rambach's, † 1735, Christl. Sittenlehre[1], seiner Zeit hochgeschätzt, ist aus Vorlesungen über Buddeus hervorgegangen und theilt mit diesem die Betonung des Unterschieds zwischen Natur und Gnade. Ein geschichtliches Verständniß zeigt sich in der Anerkennung (§ 10), daß mit Justin, Tatian, Klemens Alex. heidnische Moral in die christliche eingemischt und aus Plato unreine Mystik hereingebracht worden.

Er geht aus vom Unterschied der geoffenbarten und der natürlichen Sittenlehre. Das Subjekt jener ist der Wiedergeborene, das Subjekt dieser der natürliche Mensch. So handelt denn das 1. Kap. vom Unterschied von Natur und Gnade überhaupt: der Natur entspricht der Stand der Sicherheit und Knechtschaft. Dieser Unterschied wird nun durchgeführt durch die verschiedenen Seiten des menschlichen Geisteslebens: Verstand, Gewissen, Wille, Gedächtniß,

1) 1. Aufl. 1736. 2. verb. 1738. 4to 864 S., nach seinem Tode auf Grund der Nachschriften herausg. mit ausführl. Inhaltsangaben (32 Seiten) und dreifachem Register (Schriftstellen, Namen, Materien).

Einbildungskraft, Affekte und Gemüthsbewegungen, und hinsichtlich des Leibes und der äußerlichen Dinge (Temperament, Geschlecht, Alter). In Bezug auf den Verstand zeigt sich das sündige Verderben der Natur im Begreifen, Urtheilen (Irrthum, Zweifel u. s. w.) und Schließen (Argwohn, Leichtgläubigkeit, Ungläubigkeit) in Betreff der geistlichen Dinge und in den entsprechenden Hindernissen, die sich der Bekehrung entgegenstellen. Dem tritt dann die Verbesserung des Verstandes durch die Gnade in der Erleuchtung gegenüber, wobei aber auch auf den Betrug der Natur zu achten ist, welche der Gnade nachäfft (eingebildete Erleuchtung). Man sieht hier den Einfluß des Pietismus in der Richtung auf Selbstbeobachtung und in dem Bestreben (von Spener her), dem Selbstbetrug entgegenzutreten. — Die Durchführung jenes Unterschieds in Bezug auf das Gewissen führt auf die Lehre vom Gesetz und seinen Unterscheidungen (natürliches, bürgerliches, geoffenbartes) u. s. w. auf die Eintheilungen des Gewissens (ähnlich wie bei Joach. Lange); hinsichtlich der Norm: richtiges, irriges, gewisses, zweifelhaftes; hinsichtlich der Handlungen: gutes, böses, ängstliches, vorhergehendes, mitfolgendes, nachfolgendes; hinsichtlich des Zustandes des Menschen: schlafendes, aufgewecktes, zartes, wachendes u. dgl. m. Den Schluß macht wieder die Erinnerung an den Betrug der Natur. — Auf Verstand und Gewissen folgt der Wille, welcher nach demselben Schema besprochen wird: Natur und Beschaffenheit des Willens (Freiheit u. s. w.); das Verderben der Eigenliebe in den drei Hauptrichtungen: Wollust, Ehrgeiz, Habsucht; die Hindernisse der Bekehrung; die Besserung durch die Gnade: Wiedergeburt, Selbstverleugnung, Liebe Gottes, Vereinigung mit Gott u. s. w.; endlich der Betrug der Natur. Dasselbe Schema wiederholt sich in Bezug auf das Gedächtniß, die Einbildungskraft, die Affekte — die aus der Liebe entstehenden Affekte: Verlangen, Freude, Hoffnung; die aus dem Haß entstehenden: Zorn, Traurigkeit, Furcht. Im weiteren Verlauf ist von den Unvollkommenheiten, den Versuchungen und dem Kampf der Wiedergeborenen — dem Streit zwischen Geist und Fleisch —, dann vom Wachsthum der Wiedergeburt in der Heiligung, von der geistlichen Prüfung — den positiven und negativen Kennzeichen des Standes der Wiedergeburt und der Erneuerung, endlich von den Mitteln die Rede, durch welche die Heiligkeit und das Wachsthum darin befördert wird: Wachsamkeit, Mäßigkeit, Treue, Selbstprüfung, Gebrauch des Wortes Gottes, Betrachtung und Gebet, Sabbathfeier, Erinnerung an die Taufe, Gebrauch des Abendmahls, Umgang u. s. w.

Dieses Referat zeigt, wie stark das Schema vorherrscht; aber innerhalb dieses Fachwerks sind viele gute Beobachtungen und Erfahrungen niedergelegt. Die Richtung des Pietismus auf das Subjektive hat für die Behandlung der Ethik seine Früchte zu tragen begonnen.

Diese beiden mögen genügen, die wissenschaftliche Behandlung der Ethik von Seiten der Pietisten zu charakterisiren. Nur die Eine Bemerkung möge sich anschließen. So sehr hier der Gegensatz von Natur und Gnade betont wird, so führte doch die stärkere Betonung der psychologischen Seite dazu, das Verhältniß Gottes zu jeder

Menschenseele und die innere Wirksamkeit Gottes in derselben stärker als früher hervortreten zu lassen. Es knüpfte dieß an die Lehrform der orthodoxen Dogmatik von der vocatio generalis an. Aber es wurde dem hier eine weitergreifende Bedeutung gegeben. Schon Spener hatte in seiner Evang. Glaubenslehre[1] von dieser allgemeinen göttlichen Wirksamkeit gehandelt und in seinen Theol. Bedenken dieß mit der Frage nach dem Heil der Heiden verknüpft. Und Freylinghausen in seiner populär gehaltenen „Grundlegung der Theologie" 1703 u. ö., sowie Joach. Lange in der oeconomia salutis hatten fast mit den gleichen Worten wie Spener gelehrt, und ähnlich die andern. Die beginnende Missionsthätigkeit mochte den Blick stärker als früher darauf richten.[2] Noch mehr ist das in der herrnhutischen Theologie der Fall. Aber eben damit wird auch der Uebergang zur natürlichen Theologie und Moral um so mehr gebahnt, als diese ohnedieß in der überkommenen Lehre vom Gewissen eine Anknüpfung hatte.

§ 37. Die Brüdergemeinde.

Aus der betr. zahlreichen Literatur sind besonders hervorzuheben und liegen dem Folgenden vielfach zu Grunde: Zinzendorf, Περὶ ἑαυτοῦ d. i. Naturelle Reflexiones u. s. w. 1746. Aus diesen ist speziell zu erwähnen der Brief aus Philadelphia 1742 (S. 37—44). Büdingische Sammlung, Leipzig, 3 Bde. 1742—44. Bengel, Abriß der sogen. Brüdergemeine, in welchem die Lehre u. die ganze Sache geprüft, das Gute u. Böse dabei unterschieden und insonderheit die Spangenbergische Deklaration erläutert wird. 1. u. 2. Th. Stuttg. 1751. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien; herausg. v. Hundeshagen. Frkf. a. M. 1863. S. 152—171. Ritschl, Gesch. des Pietism. III, 195—438. Tietzen, Zinzendorf. Gütersloh 1888. Außerdem Bernh. Becker, Z. im Verhß. zur Philos. u. Kirchenth. s. Zeit 1886 u. Zinzendorf in P. R.-E.² XVII S. 513-548 u. Aug. Gottl. Spangenberg in P. R.-E.² XIV S. 460—467; an welchen beiden Orten, wie auch bei Schneckenburger, die übrige Literatur angegeben ist.

Zinzendorf's Werk trifft darin mit dem Pietismus zusammen, daß es eine Lebenserneuerung in der einseitigen Betonung des religiösen Moments gegenüber dem sittlichen sucht, überbietet aber den Pietismus durch die Stimmung der Freudigkeit in dem vertrauten persönlichen Verhältniß zum Heiland, jedoch in der Form der

1) Ein Jahrgang von Predigten 1688.
2) Vgl. hiezu meine Lehre vom freien Willen, S. 328 ff.

einseitigen katholisirenden Pflege des Gefühls auf Kosten der Erkenntniß, und der vorwiegenden Betonung der Wunden Christi auf Kosten der übrigen christlichen Lehre, worin ein richtiges Moment lutherischer Denkweise unrichtig vereinseitigt wird. Indem sich damit die Abzielung auf eine zugleich bürgerliche Gemeindebildung verbindet, wird darin eine vorreformatorische Schranke wieder erneuert und dadurch die Durchführung der sittlichen Lebensaufgabe verengt, wofür die rühmenswerthe Missionsarbeit und Pflege der Jugenderziehung eine Art Ersatz bieten soll.

1. In Zinzendorf's Bestreben treffen verschiedene Elemente zusammen. Einerseits vom Halleschen Pietismus ausgegangen und beeinflußt, ist er doch frühzeitig über denselben hinausgegangen, sowohl in seiner religiösen Stimmung, wie in seiner kirchenbildenden Absicht. Der vorwiegenden Rücksicht der Gedanken auf das menschliche Elend, wie er sie im Pietismus fand, und seinem seufzenden Christenthum („die miserablen Christen") stellte er sein fröhliches Christenthum, wie es ihm aus der Betrachtung der Wunden Christi erwuchs, mit Bewußtsein entgegen.[1] Daß er seinen Ausgangspunkt in Christo und den Wunden Christi nahm, ist auch von Bengel's Kritik der Brüdergemeinde als ein lutherisches Element anerkannt worden.[2] Zinzendorf kennt nur Christum und will nur von diesem Einen wissen; auch „die Heidenpredigt soll vom Sohne Gottes anfangen und die Predigt vom Sohne bei seinem Tod und Verdienst".[3] Aber der Schriftgelehrte Bengel tadelt doch wohl mit Recht, daß sich Zinzendorf's christliches und theologisches Denken auf jenen einen Punkt ausschließlich beschränkt und den ganzen übrigen Reichthum göttlicher Offenbarung und christlicher Gedanken und Empfindungen

1) Bengel S. 453 § 398. Höchst bezeichnend und treffend sprechen sich hierüber die „Realen Beilagen" zu den „Naturellen Reflexiones" S. 53 aus dem Jahr 1747 aus: „Ein Hausbruder, ein Bruder außer der Gemeinde, oder wie mans bisher genannt hat, ein Pietist oder Methodist von der rechten Art, kriegt sein Elend in die Augen, machts zu seinem beständigen Objekt und wird durch mehr oder weniger heitere Blicke in Jesu Wunden und Verdienst genugsam getröstet. Ein Gemeinbruder, ein Pilger, vulgo Herrnhuter, hat zu einer glücklichen Stunde das Lamm in die Augen gefaßt, das der Welt Sünde trägt, machts zu seinem täg- und nächtlichen Objekt, und wird durch mehr oder weniger heilsame Blicke in sein natürliches Elend und Verderben genugsam gedemüthigt".

2) Bengel S. 81 § 76.

3) Reale Beilagen u. s. w. S. 34 (aus dem Jahr 1739). S. 37 (Jahr 1740): „Wir predigen nichts als den gekreuzigten Christum fürs Herz"; „die höchste Kunst zu moralisiren besteht in der Verklärung der Wunden Jesu", und so unzählige male.

viel zu sehr bei Seite gelassen habe.[1] Es knüpft an eine Forderung Luther's an, wenn Zinzendorf Gott von Christo aus erkannt wissen will[2]: denn „der Theanthropos ist alles in allem“[3], Jesus Christus ist das Enchiridion Gottes u. s. w.[4] Aber Z. läßt Gott so völlig im Heiland aufgehn, daß dieser ihm geradezu die Stelle des Vaters einnimmt und der erste Artikel des christlichen Glaubens im zweiten verschwindet.[5]

2. Damit wird denn der ganze Schatz der heilsamen Lehre auf diesen einen Punkt der „Wundenlitanei“ beschränkt[6], und es ist nicht ungerecht, wenn Bengel die Anklage erhebt, die stete Wiederholung dieses Einen führe zur „Battologie“[7], und wenn er zugleich bei dieser Betrachtung der Wunden Christi die rechte Würdigung der inneren Vorgänge zwischen dem Vater und dem Sohn in der Seele Christi vermißt; denn jene Betrachtung haftet allzu sehr an den äußeren Vorgängen des Leidens Christi.[8] Besonders ist es die Seitenwunde, mit welcher ein förmlicher Kultus — und wir müssen sagen, nicht gerade ein geschmackvoller — getrieben wird.[9] So sehr sich auch Zinzendorf hiefür auf den Vorgang des kirchlichen Sprachgebrauchs, speziell der lutherischen Hymnologie beruft[10], so wird man doch sagen müssen, daß jener Kultus durch die sinnliche Gestalt, die er an sich trägt,

1) Zinzend. blatte das Gewächs der gesunden Lehre ab und lasse nur das Herzblatt übrig, vgl. Schneckenburger, a. a. O. S. 155.

2) Zugleich beruft sich Zinz. hiefür gern auf den Berner Synodus v. 1532 wegen der nachdrücklichen Betonung, daß wir Gott nur in Christo haben; weßhalb denn auch dieser Synodus in der Büdingischen Sammlung I, 6. Stück S. 705—770 vollständig abgedruckt ist.

3) „Reale Beilagen“ u. s. w. S. 78.

4) A. a. O. S. 87: Das κεφάλαιον der ganzen Gottheit ut hunc si dixeris, omnia dixeris, hunc si noris, omnia noris, hunc si nescias, nihil sit si cetera discas“ S. 121 und so oftmals.

5) „Naturelle Reflexiones“ S. 38: „Die ganze heil. Dreieinigkeit ehren in seiner Person“ u. s. w.; S. 39: „Der Welt predigen: Niemand als ihren einigen Gott, Jesum Christum“; S. 43: „Die Aequipollenz des Namens Gottes und Jesu“. Reale Beilagen u. s. w. S. 80: „Unser Proklama der allgenugsamen Gottheit Jesu“. Dieser Ausdruck begegnet wiederholt. S. 125: J. Chr. „ist das einzige erweisliche Objekt des A. T.s“. S. 126: Jesus ist Jehova u. dgl. m.

6) Des Ordinarii Kurzes peremtorisches Bedenken u. s. w. Lpz. u. Görlitz 1751 S. 22: „Eine nota characteristica eines Herrnhuters soll sein, daß er vom Lamm, Blut und Wunden predigt“.

7) A. a. O. S. 123 § 123.

8) Bengel S. 537.

9) So denn auch in dem betr. Kreise, z. B. von einem von Zinzend. getauften Mädchen, Büding. Sammlung II, S. 548, von ihrer Empfindung beim Abendmahl: „Ich wäre gern in die Seitenhöhle geflohen“; „ein rechtes Bienlein auf seinen Wunden zu sein“ u. ähnl.

10) Z. B. Naturelle Reflexiones S. 106.

vielmehr den Charakter der katholischen Andachtsweise annimmt.[1] Aus einem innern Gewissensvorgang wird zu sehr eine Sache der Imagination gemacht, welche für die natürlichen Sinne und Affekte beweglich ist, ohne doch immer auch im eigentlichen Sinn geistlich zu sein.[2]

3. Gegen diese empfindungsmäßige Betrachtung und Behandlung der Person und des Leidens Christi tritt die Würdigung der Erkenntniß bei Zinz. und in seinem Kreise sehr zurück.[3] Zwar rechnet er sich selbst „unter die denkenden Leute", „unter die Leute, die sehr abstrakt denken".[4] Aber das war Selbsttäuschung. Die Hauptsache bei ihm war das Gefühl, und zwar ein sehr lebhaftes Gefühl. In ihm tritt neben Spener den Phlegmatiker und den mehr cholerisch angelegten A. H. Francke der Sanguiniker.[5] Bei ihm ist alles auf das Gefühl und die lebendige Empfindung gestellt.[6] An das bekannte: „es ist mir so" braucht nur erinnert zu werden.[7] Zwar ist es unrichtig, um deßwillen ihn mit den Quäkern zusammenzustellen;

1) Bengel S. 30 § 32. Schneckenburger, a. a. O. S. 199.

2) Bengel S. 90 § 84. Zinzendorf's Discurse S. 154: „In Ansehung des Respekts vor den Wunden Christi und seiner ganzen heiligen Marterperson halte ichs mit den Katholischen". In seinem lat. Schreiben an die Tübinger theol. Fakultät (1734) — Büding. Sammlung I, 4. Stück S. 459 — erwähnt er, wie öfter, jenen Vorgang, wie er in seiner Jugend durch ein kathol. Bild in Düsseldorf („das that ich für dich, was thust du für mich?") die erste Anregung empfangen habe.

3) Vgl. unter anderem aus dem langen Lied auf den verstorbenen Seb. Brumhard Mag. leg. in Jena, Büding. Sammlung III S. 116: „Anstatt deiner Schmerzen und blutgen Müh Studiret man jetzo Philosophie" u. s. w. Im Gegensatz zu Luther dann über Melanchthon S. 118:

„Doch bliebs nicht lang in diesem Stand,
Melanchthon mischte bald anderen Tand
Durchs Philosophiren unter die Gnade,
Daß sich dann wieder der alte Schade
Der Kirche fand" u. s. w.

4) Naturelle Reflexiones S. 4.

5) Wenn er sich auch a. a. O. S. 128 „Phlegma" zuschreibt! Und doch erzählt er selbst von der Flüchtigkeit seines Schreibens und seinen fast zahllosen „Schreib- und Druckfehlern". Beilagen zu den Naturellen Reflexiones S. 114.

6) Beilagen S. 47: „Weil der Weg der spitzigen Demonstration bloß darum vom Satan erfunden worden u. s. w., so sollen die Brüder weder in geistlichen noch natürlichen Sachen, außer in dem letzten Fall vor der Obrigkeit demonstriren, sondern zuerst ihr gläubiges Gefühl von dem Lamme Gottes, und wenn das akkreditirt ist, das αὐτὸς ἔφα aus seinem Buche allegiren". Naturelle Reflexiones S. 20: Martin Dober hat durch „sein fleißiges Studiren, Forschen, Sprachenlernen — seit 1739 die große Predigergabe zusehends eingebüßt". S. 108 („vom Sabbath"): „Es wird davon geredt, gedacht, gesungen und gespielt, noch vielmal seliger gefühlt". Immer wieder: „Ich fühle in meinem Herzen"; wie denn auch oft von den Thränen die Rede ist.

7) Vgl. Bengel S. 31. 37 § 34 f. 40.

denn er lebt und webt in der h. Schrift. Aber die für jene Zeit charakteristische stärkere Betonung des Gefühls, welcher dann die psychologische Theorie in der Anerkennung des Gefühls (seit Tetens) erst nachfolgte, macht sich bei ihm ganz besonders geltend. Was er daneben in vermeintlicher Förderung auch der Erkenntniß in dieser Besonderes zu bringen meint, ist sehr fragwürdiger Natur und leidet an dem Fehler, welcher Autodidakten eigen zu sein pflegt, daß sie das Fraglichste am meisten betonen. Es ist jene wunderliche Theorie von der Trinität als der himmlischen Familie, in welcher neben Vater und Sohn der heil. Geist die Stelle der Mutter vertritt. Er wird nicht müde, diese vermeintliche Spekulation immer wieder vorzutragen, die doch im Grunde nur Spielerei ist.[1] Die Anwendung aber, die sowohl hievon als auch vom Verhältniß Christi als des Mannes der Gemeinde wie jeder einzelnen Seele auf die Ehe, bis auf die Anweisungen zu rechter Kinderzeugung gemacht wurden[2], verirrte sich doch auf sehr bedenkliche Bahnen und war nicht nur dem Mißbrauch und der Mißdeutung allzusehr ausgesetzt[3], sondern zeigte auch eine Verkennung der Berechtigung des Natürlichen, welche die richtige Bahn der reformatorischen Erkenntniß verließ, wie sich diese Verkennung auch sonst mehrfach kundgibt.[4]

4. Allerdings hängt das damit zusammen — und das bildet den eigenthümlichen Charakterzug und einen Vorzug des Zinzendorf'schen Christenthums — daß sein Blick und Herz ausschließlich auf die

---

1) Wenn man sie nicht mit Schneckenburger (a. a. O. S. 185) als gnostisch bezeichnen will. Zur Sache vgl. z. B. Naturelle Reflexiones S. 62. 64: „Da es dem heil. Geist einmal gefallen hat, uns wissen zu lassen, daß wir einen Mann haben [Christum], uns wissen zu lassen, daß wir in der heil. Dreieinigkeit einen Vater haben, so kann man ja leicht begreifen, daß er sich selbst nicht wird vergessen haben. Und also muß man die Mühe sich nicht verdrießen lassen, die Orte der h. Schr. recht anzusehen, wo von unsrer allgemeinen Mutter darin steht", z. B.: ich will dich trösten, wie einen seine Mutter tröstet u. s. w. S. 65: „wer uns zeugt", „wer uns nimmt, wenn wir zu Jahren gekommen sind", „wo der Mutterleib zu suchen sei, daraus wir geboren sind"; „und alles dreies ist wesentlich zu verstehen und nicht allegorisch".

2) Z. B. Eventualtestament 1738 (Büding. Samml. II, 8. St. S. 257): „Damit in der Gemeinde keine andern Kinder gezeugt werden, als dem Herrn und vor dem Herrn".

3) Vgl. auch Bengel S. 144 § 147.

4) Z. B. in dem „Unterricht vom Tanz" in Zinz. Kl. Schriften, gesammelt in verschiedenen Nachlesen, Frkf. a. M. 1740, 10. Samml. S. 1193 ff., wo es gegenüber dem Einwand, daß Luther den Tanz nicht schlechthin verworfen, S. 1197 heißt: „Luther war ein Mensch wie einer, von denen es heißt: unser Wissen ist Stückwerk; ingleichen: wir fehlen alle mannigfaltig. Damals aber hat Gott die Zeit der Unwissenheit übersehen; nun aber gebeut er allen Menschen an allen Enden Buße zu thun".

Person Jesu Christi gerichtet ist. Es mag sein, daß sich darin zugleich die sanguinische Naturart kundgibt, welcher es naheliegt, das persönliche Verhältniß zu pflegen und mehr als die Sachen zu betonen. Aber es hat wenig christliche Persönlichkeiten in der Geschichte der Kirche gegeben, welchen die Person Jesu Christi so sehr Ein und Alles war als ihm. In diesem Verhältniß ging ihm die ganze Aufgabe des Lebens auf. Er hat nur „die Eine Passion“ der Liebe zum Heiland; aber freilich, sie war ihm zu sehr eben „Passion“. Für seine Person wie für sein Predigen, Lehren und Wirken kennt er nur Christum; das ist sein „Methodus selig zu machen“ und „zu predigen“, „das herzliche Lamm, das für uns gestorben ist“, zum Mittler, „zum Exorcisten, zum Heiland, zum Gnadenstuhl, zum Exempel, zum Bruder, zum Mann, kurz zu allem zu machen“, „keine Tugend zu nennen als an Ihm und aus Ihm, kein Gebot zu predigen als den Glauben an Ihn“ u. s. w.; „die ganze heil. Dreieinigkeit ehren in seiner Person, den Vater nirgends anders sehen als an Ihm, den heil. Geist nirgends anders herholen, als von Ihm“ u. s. w.[1] Die Wärme dieses persönlichen Verhältnisses unterscheidet seine Betonung „Jesu allein“ von andern ähnlich lautenden, und doch in Wirklichkeit ganz verschiedenen. Aber es ist zu sehr ein gefühls- und empfindungsmäßiges persönliches Verhältniß, das geradezu weibliche Art dem „Manne“ Christus gegenüber an sich trägt, wie er sich denn ein „in unsern Mitmenschen und Mann unaussprechlich verliebtes Herze“ zuschreibt[2] und die Reden von der Braut des Lammes u. dgl. liebt. Das gibt auch dem Verhältniß zu Gott und Christo eine vertrauliche Weise, welche sich in spielerische Reden, mit einer Vorliebe für die Diminutivformen der Anrede und Bezeichnung[3], verliert und, was von Bengel's Ernst besonders vermißt wird, die göttliche Majestät viel zu wenig würdigt.[4]

5. Es lautet dem Pietismus gegenüber lutherischer, wenn er, von der Person Jesu Christi und seinen Wunden aus, die Gnadengewißheit an die Spitze stellt. Während der Pietismus anleitet,

1) Naturelle Reflexiones S. 38. Wie denn Zinz., wie erwähnt, um dieser Betonung der Person Jesu Christi willen die 18 Sektiones des Berner Synodus so hoch stellt, und was Luther sagt, „wenn er mit Fürst Georg von Anhalt oder Bugenhagen einfältig redet und nicht mit Melanchthon's Vernünftelei“. Des Ordinarii Bedenken u. s. w. S. 38 ff.

2) Reale Beilagen u. s. w. S. 81.

3) Bis zu „Papachen“, wenn auch nur im Munde der Kinder. Reale Beilagen S. 132.

4) Bengel S. 147 § 150.

durch das gesteigerte Sünden- und Bußgefühl sich zur Gnadengewißheit hindurchzuringen, macht sich Zinzendorf mit der Sünde wenig zu schaffen.[1] Er ist von vornherein der Gnade im fröhlichen Glauben gewiß. In den Wunden Christi, auf die sein Blick ausschließlich gerichtet ist, liest er nach Anleitung Luther's und der lutherischen Kirche die ewige Gnadenwahl. Er will nichts von pietistischer Abmessung der Sündenschmerzen wissen, welche der Neugeburt vorangehen sollen.[2] Er verwirft die pietistische Forderung des Bußkampfs; es ist ihm zu sehr eigenes gesetzliches Thun; geschweige daß man bis nahe an die Verzweiflung kommen müsse.[3] Er könne nicht anders als „das Christenthum leicht machen"; denn Christi Joch ist sanft; so daß „in Zeit und Ewigkeit unsre Sache nichts als Gnade ist"; „darauf ist unser ganzes Systema gebaut".[4] Aber so lutherisch das lautet, so ist es doch eine Uebertreibung der Wahrheit, die Luther vertreten, nach Staupitz' Weisung, in Jesu Wunden unsere Vergebung zu schauen. Denn es thut der lutherischen Betonung des Gesetzes und des Schuldbewußtseins zu wenig Genüge. Zinzendorf wollte vom Gesetz und seinem Schrecken zu wenig wissen[5], die „erschrockenen Gewissen" des luth. Bekenntnisses begegnen uns hier nicht. So werden wir es begreifen, daß Bengel fürchtete, daß sich auf diesem Wege ein oberflächliches Christenthum ergebe.[6] Es ist die sanguinische Natur Zinzendorf's, die sich darin auch theologisch geltend machte und gegenüber der pietistischen Methode eine eigene „Methode"[7] einführte. Und so will er auch für die Christen nichts von Gesetz wissen. Denn „ist dem Gerechten ein Gesetz gegeben?" und „ist nicht die Manier, die Moral des Herzens in Gebote und Verbote zu bringen, nur neben

1) Bengel S. 136.

2) Naturelle Reflexiones S. 68: Wie kein Arzt je so methodisch gewesen ist, daß er den Kindern verböte, „außer der Ordnung des Stäupchens zu zahnen, so wäre es wohl beklagenswürdig, wenn die Theologi so unbarmherzig sein, und die Seelen, die ohne dergleichen geistlichen Konvulsionen aus dem Geist geboren und dem Hirten in seine Arme geliefert worden wären, dem Wolf zusprechen wollten, weil sich Mutter [d. i. der heil. Geist] und Kind nicht nach ihrem tropo paedagogias gerichtet".

3) Man soll sein eigenes „Buße thun bleiben lassen"; denn Gott hat für uns seinen Sohn am Kreuze Buße thun lassen, singen die böhmischen Brüder" u. s. w.; vgl. auch Frage 27. Büding. Samml. I, S. 157. III, 13. St. S. 195 f. in s. Abschiedsrede aus Philad. 1743 die bestimmte Ablehnung jenes Bußkampfes.

4) A. a. O. S. 197 f.

5) Z. B. Reale Beilagen S. 23.

6) Bengel S. 474.

7) „Unser Methodus selig zu machen" u. s. w. Naturelle Reflexiones S. 38 ff.

eingekommen?" Heißts nicht im A. T.: „du sollst und mußt", im N. T. dagegen: „ich folge mit Lust"?[1] Das Versöhnopfer Jesu ist ihm „die einzige Materie" und sein „Universal wider alles Böse in Lehre und Praxis".[2] Da hiemit die Sünde zum Tode verurtheilt ist, so hört ihm das Gefangennehmen und Kreuzigen der Sünde im Fleisch und ihrer Lüste auf, ein „Kampf mit der Sünde" zu sein.[3] Das konnte doch verleiten, es mit der Gefahr der Sünde allzu leicht zu nehmen und die Vollkommenheit zu rasch zu ergreifen.[4] Daher fehlt ihm auch die sittliche Würdigung der Berufsarbeit in ihrer Bedeutung für die Erprobung, Bewährung und Förderung des inneren Menschen. Hierin ist er in der Schranke des Pietismus stehen geblieben, daß ihm gegenüber dem einseitigen Vorherrschen des religiösen Elements das sittliche zu sehr zurücktritt. Er setzt an die Stelle der irdischen Berufsarbeit die Arbeit im Dienst des religiösen christlichen Gemeinschaftslebens.

6. Denn durch die Aufnahme der sog. mährischen Brüder, dieser geläuterten Reste der alten husitischen Bewegung, erhielt er die Richtung auf Sammlung und Bildung christlichen Gemeinschaftslebens.[5] Im Unterschied vom Pietismus wollte er sich nicht mit kleinen Konventikeln innerhalb der Kirche begnügen, sondern jene Verbindung führte ihn zu eigener, auch bürgerlicher Gemeindebildung auf christlicher Grundlage als der Norm des Gemeindelebens. In den mährischen Brüdern aber wirkte das alte „Gesetz Christi" von Wiklif und Hus fort und ihre Gemeindeordnungen mit der bischöflichen Succession galten ihnen als urchristlich. In diese Bahn begibt sich auch Zinzendorf.[6] Während das Gesetz gering geachtet wird, gilt diese

1) Reale Beilagen S. 134.
2) Büding. Sammlung I Einl.
3) Reale Beilagen S. 134.
4) Büding. Samml. I, 3. St. S. 332: „Je weniger man mit sich selbst zu thun hat, weil uns der Herr Ruhe gibt vor unsern Feinden, je ungestörter jaget man der Vollkommenheit nach, welche nichts anderes ist als: das Glauben an den verwundeten, getödteten und auferstandenen Heiland bis nahe an das Schauen bringen, daß nichts mehr als der sterbliche Leib uns im Wege ist" u. s. w.
5) Er rechtfertigt dieß durch Berufung auf die bekannten Aeußerungen Luther's in der Vorrede seiner deutschen Messe, z. B. in seinem Sendschreiben an den Magistrat und Konsistorium zu Frankf. a. M. Büding. Samml. II, 8. St. S. 232.
6) Das Los, das Zinzendorf's vierjähriger Sohn am 7. Jan. 1731 zog, entschied mit dem Schriftwort 1 Theff. 2, 15: „haltet an den Satzungen" für die mährischen Brüder gegen das luth. 1 Kor. 9, 21: „werdet ohne Gesetz". Vgl. Zinzendorf in seiner Erklärg. Frkf. a. M. 1737 (Büd. Samml. I, 4. St. S. 475): „Daß ich die mähr. Brüdergemeinde für eine heilige, bischöfliche, ja

Gemeindeordnung als gewissenbindend. Das ist nicht lutherische, sondern katholische Art, wenn auch in der Form der vorreformatorischen Fassung des Evangeliums als eines Gesetzes für die äußere Lebensordnung. So konnte Zinzendorf dazu kommen, in dieser mährischen Gemeinde den „seligen Anfang" einer zukünftigen „Vereinigung der Herzen aller rechtschaffenen lutherischen und reformirten Theologen" zu sehen.[1]

7. Bei der Schwierigkeit, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft diese Gedanken zu verwirklichen, wandte sich der Blick auf die außerchristliche Welt und führte so einerseits zu der ausgebreiteten Missionswirksamkeit, welche die Hauptarbeit der Brüdergemeinde wurde und an die Stelle der sonstigen Berufsarbeit trat, und zwar mit höherer Schätzung als diese; andrerseits zu abgesonderten Gemeindebildungen, welche in ihrer — pietistischen — Weltabgezogenheit[2] das Gepräge klösterlichen Lebens in Form bürgerlicher Gemeindebildung an sich tragen und dadurch stillen oder ruhebedürftigen Seelen eine Zuflucht zu gewähren geeignet sind, zugleich aber die alte Klosterthätigkeit der Jugendbildung aufnahmen und mit dankenswerthem Erfolge übten. Wo aber die Brüdergemeinde innerhalb der Grenzen und Ordnungen organisirter Kirchen als ein Salz zu wirken sucht, hat sie als ein fremder Körper mehr auflösend und verwirrend als bauend gewirkt, wie dieß z. B. die lutherische Kirche der Ostseeprovinzen erfahren hat und sich dessen erwehren mußte.

Wenn aber Zinzendorf in seiner Thätigkeit nach seiner sanguinischen und geschäftigen Weise einen besonderen apostolischen Beruf gefühlsmäßig zu besitzen meinte und in seiner Gemeinde die „philadelphische" Periode der Kirche angebrochen und die 144,000 der Apokalypse (14, 1) vorhanden glaubte[3], so sind diese Phantasien mit der Zeit wohl abgestreift worden, haben aber doch auch wieder an

---

apostolische Kirche halte, die der protest. Religion in der Richtung der Lehre nichts nachgibt, in der Kirchenzucht aber weit vorgeht und der Zeit nach viel älter als sie ist". Naturelle Reflexiones S. 310: „Ich konstatire schließlich nach wie vor, daß ich die mähr. Verfassung für ein göttl. Gnadenwunder und für ein unentbehrliches Stück seiner Kirchenökonomie ins Ganze halte" u. ö. Freilich lobt sie auch ein Buddeus als ein vortreffliches Bild einer christl. Gemeinde (Büd. Samml. I, 1741 S. 276 f.).

1) Büd. Samml. 1, Einl. am Schluß.

2) Vgl. z. B. die „einmüthige Antwort" auf die 1. Frage des 1. pennsylvan. Synodus 1741 (Büd. Samml. II, 12. St. S. 724): „An Kreaturen hangt man aus fleischlichem Trieb, Eigennutz oder Furcht, und diese Anhänglichkeit gehört unter die Werke der Finsterniß".

3) Bengel S. 231 § 193 ff.

ihrem Theil mit dazu geholfen, den Begriff des Berufs über die zu strengen Grenzen der orthodoxen Zeit hinaus im Sinne der Freiwilligkeit der Dienstleistung zu erweitern, eine Erweiterung, welche der Kirche in der folgenden Zeit für das weit erschlossene Gebiet der freien Liebesthätigkeiten zu Gute gekommen ist. So bestätigt sich durch die gesammte bisherige Betrachtung wohl nur, was Bengel in seinem „Abriß“ immer wiederholt, daß in dieser religiösen Erscheinung im Ganzen wie im Einzelnen ein starkes „Gemenge vom Guten und Bösen“[1] zu Tage getreten sei. Im Uebrigen aber erkennen wir auch hier, daß die Abbeugung von der Korrektheit der lutherischen Rechtfertigungslehre sich auch in der sittlichen Lebensauffassung geltend macht und in katholische Bahnen abführt.[2]

§ 38. Der Württembergische Pietismus des 18. Jahrhunderts.

Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, herausg. von Jetter. Tübing. 1877. **Bengel's** Biographien von Burk 1832, Wächter 1865. **Kübel** in Oehler, Halte was du hast VIII, 6 und in Luthardt, Ztschr. für kirchl. Wissenschaft 1887 S. 310–323. **Ritschl**, Gesch. des Pietism. III.

Die besonders durch Hedinger angeregte, dann aber zum Theil in Separatismus ausgeartete Erweckung in Württemberg hat in dem ehrwürdigen Bengel einen Patriarchen erhalten, dessen Betonung des Schriftstudiums und der Erkenntnißseite des Christenthums, verbunden mit dem pädagogischen Geist der Nüchternheit und der Richtung auf das Ganze des kirchlichen Lebens der württembergischen Gestalt des Pietismus den Charakter der Kirchlichkeit und Volksmäßigkeit in höherem Grade bewahrte und sie dadurch von der Art des „Halleschen Christenthums“ und noch mehr des voreiligen Zinzendorf'schen Kirchenbauens zu ihrem Vortheil unterschied. Und wenn dann auch im weiteren Verlauf durch theosophische Einflüsse besonders in der

1) Vorr., S. 474 u. ö.

2) Die biblische Vereinfachung und Ermäßigung, welche Spangenberg in seiner Idea fidei fratrum der ganzen Lehre der Brüdergemeinde gibt, läßt selbstverständlich die Zinzendorf'sche Besonderheit gegen das allgemein Evangelische und Biblische wohlthuend zurücktreten. Und so wird denn auch die natürliche Lebensaufgabe der Einzelnen in der Welt entsprechend den betreffenden Schriftworten anerkannt. Aber die Art und Weise, wie z. B. das Verhältniß der Obrigkeit für ihren Beruf direkt an Jesum Christum gewiesen (§ 210) oder der Einzelne den bekannten Worten Christi Matth. 5, 39 gegenüber in Unsicherheit gelassen (§ 216) oder von der Freundschaft kaltherzig geredet (§ 216) wird, zeigt doch, daß auch hier das Recht des Natürlichen nicht zu seiner rückhaltlosen Anerkennung und Geltung kommt.

Michael Hahn'schen Richtung ein fremdes Element gesetzlichen Heiligungsstrebens sich damit verband, so ging damit doch zugleich eine lebhafte Thätigkeit des christlichen Sinnes für die sittliche Einwirkung auf das Volksleben Hand in Hand, welche lange einen Vorzug der württembergischen Kirche vor anderen bildete.

1. Die Anfänge des württembergischen Pietismus liegen, abgesehen von den Vorbereitungen in der vorhergehenden Zeit, in der Erweckung, welche durch Hedinger's (1644—1704), des furchtlosen Hofprediger's Wirksamkeit hervorgerufen wurde und sich weithin durch das Land ausbreitete. Durch die dagegen ergriffenen strengen Maßregeln wurde sie auf die Wege der Separation gedrängt und so der um 1700 in Halle und 1701 in Berlin erweckte Stock (1678—1749) zur Auswanderung und von pietistischer Gesetzlichkeit aus durch die Mystik hindurch zum Anschluß an die Inspirirten veranlaßt.[1] Das Gesunde jener Bewegung faßte sich dann in Bengel als dem Patriarchen der schriftgläubigen Theologie Württembergs zusammen und fand auch innerhalb der theol. Fakultät in Weismann (1721—47) eine würdige Vertretung.[2]

2. Bengel (1687—1752) gehört zu denjenigen Christen, bei welchen in stetigem Fortschritt christlicher Entwicklung, ohne daß besondere Zeiten angegeben werden können, der innere Mensch sich entwickelt und ausgereift hat. Sein Sinn war beherrscht vom Gedanken der Ewigkeit, die man ihm von der Stirne widerscheinen sehen konnte. Seinen Wandel führte er im Bewußtsein der Gegenwart und Majestät Gottes. Dieses Bewußtsein hielt ihn von vornherein von allem unruhigen Machenwollen und Suchen eigener Wege fern und auf der Bahn stiller Sammlung seines Gemüthes, dem es Bedürfniß war, sich erkenntnißmäßig in die Tiefe und den Reichthum göttlicher Schriftgedanken zu versenken — wir werden wohl sagen dürfen: entsprechend der melancholischen Artung seiner Naturanlage. Darin ist denn auch sein Unterschied von jenen naturverschiedenen drei: Spener, Francke und Zinzendorf begründet. Er wußte sich zwar im Zusammenhang derjenigen Bewegung, als deren Begründer und Vertreter er vor allem Arndt und Spener hochhielt. Mit beiden glaubte er eine neue Periode der Kirchengeschichte begonnen[3], und Francke hat er hoch

1) M. Goebel in P. R.-E.² VI, 767 f.

2) Palmer, a. a. O. S. 27.

3) Bei Burk, Bengel's Leben u. Wirken. 2. Aufl. 1832 S. 167: „Seit Arndt's Zeit hat eine wichtige Epoche angefangen; er bereitete Spener die

gehalten, seine Energie gerühmt und das gemeinschaftliche Wirken der drei Hallenser Kollegen: Breithaupt, Anton und Francke.[1]

3. Aber er unterschied sich doch von der „Halleschen Art" durch seinen stärkeren Erkenntnißtrieb und seine auf das Ganze des Reiches Gottes und seines geschichtlichen Ganges gerichtete Weise, sich zur Schrift zu stellen, während die Hallenser zu ausschließlich den engen Maßstab der individuellen Erbaulichkeit an sie anlegten. Nicht minder unterschied er sich in der Stellung zu den Privatversammlungen und ihrer Pflege von jenen. Den Hallensern waren sie mehr eine Auswahl und Sammlung aus der wie schien dem Verderben verfallenen Kirche; ihm dagegen waren sie ein Anfang, von dem die Wirkung in die weiteren Kreise der Kirche ausgehen sollte, „ganz der Verfahrungsweise Gottes gemäß, der, als er alle Menschen zu sich ziehen wollte, erstlich nur Ein Volk, die Juden, nahm" u. s. w.[2], so daß auch wir vom Einzelnen und Kleinen nur ausgehen sollen, um auf das Große und Ganze zu wirken.[3] Das gibt von vornherein Bengel's Stellung zu den Privatversammlungen einen kirchlicheren und volksmäßigeren Charakter, als er der „Halleschen Art" eigen ist. Diese ist ihm daher auch „zu kurz geworden".[4] Ihm ist sowohl die Weltflucht als das seufzende und verzagte Christenthum des gewöhnlichen Pietismus fremd. „Ein Seelsorger soll die Sache tapfer angreifen und sich unter die Leute hinein machen."[5] Und wenn er auch den Behörden gegenüber für die Privatversammlungen eintritt, da man doch auch Anderen Freiheit lasse, ihren weltlichen Vergnügungen nachzugehen[6], so kennt er doch auch die Gefahr, die sich leicht damit

---

Bahn, der es aufbrachte, daß man sucht, durch Privaterbauung die Wahrheit an die Herzen zu bringen. Das ist eine besondere Gabe unserer Zeit, die man nicht dämpfen soll". S. 277. 287. Arndt „ist wahrscheinlich der erste Engel" der Offenb. mit dem ewigen Evangelium. „Die Wichtigkeit Arndt's erhellt aus der weiten Verbreitung seiner Schriften in vielen Ländern und Sprachen und ihrem fleißigen Gebrauch bei allen wahren Christen. Der zweite Engel ist Spener, durch welchen das Studium der neutest. Weissagungen aufs Neue aufgekommen ist".

1) Francke hatte er schon auf seiner gelehrten Reise 1713 kennen gelernt. Ueber ihn aus Anlaß von Fr.'s Besuch in Denkendorf 1717 bei Burk, a. a. O. S. 508; aus Anlaß seines Todes 1727 Burk S. 510: „Lutheri kraftvolles Wesen regte sich in ihm und durch ihn in Deutschland". „Wer weiß, ob man in der ganzen Christenheit wird so drei Kollegen zusammenbringen können, als zu Halle Breithaupt, Anton und Francke gewesen."

2) Burk S. 167.

3) Wie ihm auch in seiner landschaftlichen und konsistorialen Thätigkeit daran lag, „für das gemeine Beste des Landes und der Kirche in demselben" Sorge tragen zu helfen. Vgl. Kübel in Ztschr. für kirchl. Wissensch. S. 315.

4) Burk, a. a. O. S. 379.

5) Burk S. 98. 6) Burk S. 106.

verbindet, daß Theilnehmer solcher Versammlungen sich um deßwillen für besser halten, weil sie diese besondere Uebung haben[1], oder sich durch besondere Strengigkeit und Morosität meinen auszeichnen zu müssen.[2] Dieser Geist der Nüchternheit, der ihn auszeichnet, läßt ihn auch warnen vor dem Streben nach geistlichem Genußleben. Es ist genug, „daß wir in jedem gegenwärtigen Augenblick in guter Fassung vor Gott stehen".[3] Freilich muß unsere träge Natur „beständig durch Wort Gottes und Gebet aufgeregt werden", wie auch das an sich kalte Wasser durch das Feuer erhitzt wird, dagegen wieder kalt wird, wenn man das Feuer hinwegthut.[4] Sich aus der Thätigkeit zurückzuziehen hilft nichts. Die Anfechtungen kommen gerade über einen, wenn man sich von den Andern und der Thätigkeit zurückzieht.[5] Bengel lehrt nicht ein Christenthum der bloßen Beschaulichkeit und Zurückgezogenheit, sondern des Handelns und Wirkens. Wohl räth er den Erweckten „einen geheimen Umgang mit der ewigen Liebe Gottes in Jesu Christo und ein stetes Eindringen in eine innige Bekanntschaft mit derselben", das „gibt den besten Grund", und das „Forschen des Wortes Gottes, nicht eben zur Vermehrung der Erkenntniß, sondern zum Genuß seines heiligen seligen Willens, gibt die eigentliche Nahrung für den inneren Menschen"[6] — das ist das mystische Element der Kontemplation, das er vertritt zur Grundlegung[7] —, aber dann fordert er Gemeinschaft

---

1) „Sie sind weder allein noch alle fromm. Es gibt auch außerdem wackere Seelen, und es gibt auch in den Versammlungen Heuchler". Burk S. 107.

2) Burk S. 77.

3) „Es ist wie beim Essen. Man ißt nicht immer, und der Geschmack dauert nur so lange als das Essen, aber der Leib empfängt doch hinterdrein noch lange die stärkende Kraft desselben. So ist es mit den Gnadenblicken; es ist nicht nöthig, daß sie andauernd sind, sie geben doch die Kraft für die Zukunft. Dadurch wird Gott nicht gedient, wenn wir uns immer an den Tisch setzen und Gnadenblicke speisen wollen. Wir sind nicht in der Welt, um immer Leckerbissen zu genießen, aber wohl dürfen wir einen ruhigen Seelengrund wieder begehren." S. 79. „Es ist oft ein Mensch unter dem Gedräng lauterer und steht in tieferer Dependenz von Gott, als wenn er in serenitate ist. Deus suos in deliciis non habet sed exercet; ich will die dulcedines borgen bis in die Heimat." Kübel, a. a. O. Ztschr. u. s. w. S. 318.

4) A. a. O. Das erinnert an ähnliche Aeußerungen Luther's, wie er, um sein kaltes Herz zu erwärmen, ein Schriftwort od. dgl. hernehme und bei sich betend erwäge.

5) Wie die Altväter der Nachstellungen von den bösen Geistern „hätten überhoben sein können, wenn sie im Umgang mit andern Menschen geblieben wären. So aber mußten sie auch etwas haben, wodurch sie geübt wurden". Burk S. 80.

6) Burk S. 76.

7) „Der Stand der Passivität, davon Tauler und andere schrieben, ist vielen, die sich und andere zu viel treiben, gar zu unbekannt. In demselben geht oft in einem Augenblick mehr in einer Seele vor, als sonst in ganzen

und Thätigkeit zur Gesundheit des Christenlebens. Und wenn er ermahnt, nicht diese und jene sinnliche Erfahrung in sich erzwingen zu wollen, sondern in Treue auszuhalten und gerade vor sich hin zu gehen, so trifft er damit einen vor allem kranken Punkt des Pietismus, der mit der Neigung zur Schablone, wie sie dort besonders seit Francke sich geltend machte, zusammenhängt. Nicht bloß die württembergische Naturart, welche der Gleichförmigkeit widerstrebt und individuelle Mannigfaltigkeit vielleicht über das Maß hinaus liebt, sondern auch seine natürliche Wahrhaftigkeit, seine geistliche Erfahrung und sein durch die Beschäftigung mit der antiken Literatur geschärfter Sinn für die schöpfungsmäßige Naturgrundlage der sittlichen Entwicklung hielt ihn davon fern. Er war ehrlich genug anzuerkennen, daß er es nicht ebenso in allen Stücken in sich gefunden habe und habe erreichen können, wie es in den Bußpsalmen geschildert ist.[1] „Ich richtete mich nach dem Grundsatze: Man soll keinen zu seinem Modell annehmen und sich Niemand zum Modell aufdringen"[2] — in dieser Freiheit von der Schablone, die ihn auch über „die Mitteldinge" milder und pädagogischer urtheilen ließ[3], besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und dem „Halleschen Christenthum" und die größere kirchliche Gesundheit und Volksmäßigkeit seines „Pietismus", wie sie von ihm auch in die weiteren Kreise seines Einflusses übergegangen ist.

4. Wie viel bestimmter noch sich Bengel von Zinzendorf unterschied, haben wir bereits oben gesehen. Schon die spielende Weise, in welcher Zinzendorf und seine Anhänger mit den heiligen Dingen und dem Namen Jesu umgingen, widerstrebte seinem Gefühl der Ehrfurcht vor der Majestät Gottes. Nur in den Weihnachtsliedern, in welchen wir es mit dem Kinde Jesus zu thun haben, wollte er die Diminutivform „Jesulein" gelten lassen, die dort so beliebt war; sie erschien ihm „unanständig".[4] Gegen die Beschränkung auf „die Blut- und Wundentheologie" sträubte sich seine Schrifttheologie, die auf das Ganze im Christenthum zu sehen gewohnt war. Der

---

Monaten, und das ist dann viel dauernder als das Erzwungene und Erkünstelte." Burk S. 104.

1) „In meiner Jugend habe ich viel Noth damit gehabt, weil ich mich mit demselben Maß messen und es gewaltsamer Weise herausbringen wollte und es doch nicht anging". Burk S. 18.

2) Burk S. 487.

3) Burk S. 110: Man muß nicht alles ohne Unterschied zu groben Sünden machen. — Man muß die Leute nicht nach sich schätzen. — Man muß — überhaupt in dergleichen Dingen keine allgemeinen Regeln geben.

4) Burk S. 173.

einseitigen Wirkung auf Gefühl und Wille — von Seiten der Hallenser wie Zinzendorf's — stellte er mit Löscher die Bedeutung der Erkenntniß für ein richtiges Christenleben gegenüber[1], wie er selbst auch seiner Naturart nach mehr auf Erkenntniß als auf Handeln gewiesen und dadurch mehr zum Theologen als zum aktiven Kirchenmann berufen war. Das ließ ihn daher auch den Werth der Erkenntniß für die Seelenpflege würdigen. Die Kirche Württembergs hat denn auch in weiten Kreisen einen mannigfaltigen Reichthum theologischer Erkenntnisse oder auch Gedanken besessen und praktisch verwerthet, wie wohl keine andere deutsche Kirche. Das Begehren, in diesem Sinn auf die Kirche zu wirken, hat ihn sowohl vor dem Uebermaß der Klagen über den kirchlichen Zustand, wie es bei den Hallensern der Fall war, vollends vor der Verzweiflung der Separatisten an der Kirche, als auch vor dem voreiligen Versuch Zinzendorf's, etwas Neues schaffen zu wollen, bewahrt.[2] Sein Gedanke war das Reich Gottes und der Gang desselben in der Geschichte — die Erkenntniß desselben und die Hoffnung seiner Zukunft. Darauf wartete er, in demüthiger Geduld[3], in kindlichem Vertrauen zu Gott als Vater[4], im Wandel vor Gottes Angesicht und in der Einfalt der Treue. So hat sich, was ihm Besonderes gegeben war, leicht in den Zusammenhang des reformatorischen Lebens eingefügt und ist zu einem Salz für das Ganze der württembergischen Kirche und ihres sittlichen Volkslebens geworden und bis herunter geblieben, wenn auch im weiteren Verlauf fremdartige Elemente sich damit verbanden.

5. In der Werthlegung auf die Erkenntniß schloß sich Oetinger (1702—1782) an Bengel an.[5] Die Erkenntniß ist ihm nicht bloß

---

1) Bengel, Abriß u. s. w. S. 469: „Wie in dem natürlichen Leben das Gesicht als der edelste Sinn und die übrigen Sinne beisammen sind, so sollen in dem geistlichen Leben und darauf gegründeten Wirken die Erkenntniß als das geistliche Gesicht und alle andern Sinnen — beisammen sein und die Erkenntniß soll vorangehn" u. s. w. Burk S. 572: „Deßwegen wird die Seligkeit ins Schauen gesetzt".

2) Burk S. 381. 383: „Ich habe schon lange gesagt, die Separatisten haben alle Härlein auseinander gekämmt, jetzt will Graf Zinzendorf anfangen Zöpfe flechten. Ich denke, es sei noch zu frühzeitig. — Daß man so voreilig ist, könnte leicht für die Zukunft Nachtheil bringen".

3) Burk S. 120: „Wenn Leute bekehrt werden, so verfallen sie gern darauf, daß ihnen nichts recht ist, was gäng und gäbe ist, sie dichten nur auf Aenderungen. Die Berleburger liegen auch in diesem Spital krank" u. s. w.

4) Burk S. 80: „Wer sich ihn (Gott) in kindlichem Vertrauen als Vater vorstellt, kommt leicht hindurch".

5) Vgl. über ihn besonders Auberlen, Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen. Tüb. 1847. Außerdem hat sich vor allem Hamberger

ein todtes Wissen, sondern eine wirksame Macht, und die Wahrheit übt Einfluß auf den Willen. Da nun das Ziel aller Theologie die zentrale Einigung mit Gott, d. h. die Mystik[1] ist, so fordert das auch eine zentrale Erkenntniß, in welcher alles in der Seele Eins ist.[2] Auf diese zentrale und einheitliche Erkenntniß, die nicht bloß mit Worten und leeren Begriffen umgeht, sondern etwas Reelles und eine Kraft ist, war daher auch sein Sinn und Bestreben gerichtet. Jeder Fortschritt dieser Erkenntniß ist dann zugleich ein Fortschritt des Lebens der Wiedergeburt.[3] Indem das Psychische immer mehr in den Dienst des Pneumatischen gezogen und der psychische oder thierische Mensch voll Unruhe, weil nach außen gekehrt, durch den Geist „kompletirt" und von jener unruhigen Verkehrung nach außen befreit wird, entwickelt sich stufenweise der geistliche Mensch. Die aufgenommene Wahrheit wird zur Kraft und zum Gesetz des Geistes, welches frei macht vom Gesetz der Sünde. Die Erkenntnißlust, die aus den Schätzen Christi erwächst, überwindet die sündigen Lüste.[4] Diese Stufen des Lebens der Wiedergeburt aber sind zugleich Stufen der Rechtfertigung. Denn „Zurechnen heißt in der heil. Schrift das Künftige schon als gegenwärtig gelten lassen". Die künftige Vollkommenheit wird dem Glaubenden schon als gegenwärtige angerechnet, weil er in Christo ist, der gestern und heute und in alle Ewigkeit derselbe ist. „Wer an Christum glaubt, mehr oder weniger, der ist gerecht nach allerhand Stufen", jeder nach seiner besonderen „Stufe und Art", so daß einem jeden sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird". Das heißt nicht Verdienst lehren; denn diese Gerechtigkeit ist „nicht etwas Erarbeitetes, sondern wir empfangen sie täglich als Bettler"; „die Gerechtigkeit Gottes leuchtet uns an; wir sind in uns selbst nie gerecht, sondern durch Erkenntniß des Angesichts Gottes in Christo".[5] Wenn Oetinger

---

(vgl. dessen Art. in P. R.-E.² XI, 1—4) um Herausgabe u. s. w. Oetinger'scher Schriften verdient gemacht.

1) Güldene Zeit II, 153: „Die Mystik oder Lehre von der Vereinigung mit Gott sollte billig der Endzweck der Theologen sein" bei Auberlen S. 401.

2) A. a. O.: „Die Seele muß ganz darein formirt werden und in der Einfalt und Konzentration muß Alles nur Eins in der Seele sein".

3) Wiedergeb. S. 212 f.: „So oft ein neuer Grad der Ueberzeugung auf solche Weise in uns gegründet wird, so oft ist sämlicher Weise vorhergegangen und als Frucht nachgefolgt ein neuer Grad der Wiedergeburt, ganz in natürlicher Ordnung wie bei dem Wachsthum der Pflanzen" bei Aub. S. 401.

4) Wörterb. S. 20: „Durch Erneuerung kommst du weiter, deine Lüste auf eine leichte Art zu bezwingen durch eine höhere Lust aus den Schätzen Christi" bei Aub. S. 403.

5) Bei Aub. S. 307. 308. 309. 310. 311.

hinzufügt: „Das ist unsere orthodoxeste Lehre“, so war das freilich ein seltsamer Irrthum. Zwar ist es nicht Verdienstlehre, auch sind nicht wie in der römischen Lehre die Stufen der eigenen Heiligung die Stufen der Rechtfertigung, sondern diese ist nur Wirkung Gottes, aber doch Wirkung Gottes in der Seele des Glaubenden, der Fortschritt der gottgewirkten Wiedergeburt — ähnlich wie es bei Osiander und in der katholischen Mystik der Fall ist.[1] Die Bahn der lutherischen Erkenntniß ist mit dieser Gleichsetzung von Wiedergeburt und Rechtfertigung verlassen.[2] Wohl ergibt sich für Oet. daraus eine Ethik der Innerlichkeit des sittlichen Lebens, welche nicht sowohl Pflichten als vielmehr Ordnung und Regel des Wachthums, und nicht sowohl Tugenden, als vielmehr Früchte des Geistes kennt; denn „die göttliche Natur hat ihr Gesetz in sich selbst.“[3] Aber wir sind damit doch auf die Bahn mystischer Denkweise zurückgeworfen. Es war nur natürlich, daß sich die Folgen davon auch für die sittliche Lebensführung vollzogen. Zwar weniger bei den Häuptern der württembergischen Kirche und Theologie, als bei Anhängern mehr oder minder pietistischen Gepräges.

6. Der württembergische Pietismus, wie er sich im gewöhnlichen Volksleben vor allem in den sog. „Gemeinschaften“ darstellt[4], trägt darin die Züge des Pietismus überhaupt an sich, daß er die Religion statt zum zentralen, vielmehr zum ausschließlichen Element alles Denkens und Lebens macht und so von jedem Moment des Lebens einen spezifisch religiösen Charakter und eine direkte Beziehung zur Seligkeit fordert, dem übrigen Handeln dagegen nur eine gebrochene Berechtigung aus der Noth des Lebens zugesteht[5], so daß ihm, wie es bereits die römisch-mittelalterliche Anschauung ist, die Welt überhaupt im ausschließenden Gegensatz zur Religion steht und das Interesse nur dieser zugewandt ist.[6] Innerhalb dieses Gemeinsamen aber nahmen die sog. Michelianer eine besondere Stellung

---

1) Wie denn auch Oetinger sich mit Schriften der kath. Mystik eingehend beschäftigt und die Früchte dieser Beschäftigung in mehreren ziemlich umfangreichen Schriften von 1734 und 35 niedergelegt hat; nach Aub. S. 323 Anm.

2) Anders gemeint ist diese Gleichsetzung, wo sie hie und da im Sprachgebrauch der luth. Symbole begegnet.

3) Bei Auberlen S. 326.

4) Kapff zählte um 1869 etwa 70,000 Mitglieder dieser Gemeinschaften; Palmer, a. a. O. S. 56.

5) So richtig Palmer unter manchem Unzutreffenden a. a. O. S. 72. 74.

6) Vgl. z. B. Thom. Aqu. Summa II, 1 qu. 108ª 8 und m. Gesch. der chr. Ethik I, S. 291 f.

ein, deren Urheber der theosophische Bauer Joh. Mich. Hahn (1758—1819) war, „der Uebersetzer und Ueberleiter der Oetinger'schen Ideen in das Populäre“[1]. Seine zweifache Erleuchtung (1777 und 1780), die ihm zu Theil wurde, offenbarte ihm Oetinger'sche und Jak. Böhme'sche Theosophie, die er in selbständiger Weise auszubilden suchte und in entsprechende Ethik umsetzte.[2] Die Mischung von Licht und Finsterniß in dieser sichtbaren Welt war in dem männlich jungfräulichen Adam zur Herrschaft des Lichts über die Finsterniß erhoben und so die Welt in Harmonie befaßt, ist aber durch den doppelten Fall, zuerst in thierisch geschlechtlicher Vermehrungslust, dann im Ungehorsam wider Gottes ausdrückliches Verbot, in Disharmonie verkehrt worden, welche nur aufgehoben werden konnte durch die Versenkung Christi in unser Fleisch, um so alles allmählich wiederzubringen. Im Leiden vollkommen gemacht hat er den Zorn Gottes in Liebe verwandelt und die Versöhnung hergestellt, an der wir durch den Glauben Antheil haben in der Weise, daß der Glaube die neuen Lebenskräfte des Geistes Christi in uns zur Geburt und Auswirkung bringt. Diese Auswirkung im Leben vollzieht sich im stufenweisen Fortschritt der Heiligung bis zur Läuterung im Hades und zur Wiederbringung aller Dinge, welche Mich. Hahn mit Entschiedenheit forderte. In dieser Betonung der Stufen werden wir — mit Schneckenburger[3] — einen reformirten Zug zu sehen haben, während die lutherische Ethik die Treue, weil den Gehorsam gegen den irdischen Beruf in den Vordergrund stellt. Die Form dieses Heiligungslebens ist entsprechend jenen theosophischen Grundanschauungen für Mich. Hahn wesentlich die der Askese, welche bei ihm eine Bevorzugung der Ehelosigkeit in sich schloß, wie er denn auch selbst ehelos blieb und ebenso viele Michelianer. Hier begegnen uns demnach wieder Anschauungen, welche auf ganz anderem Boden als dem der Reformation erwachsen waren, vielmehr im letzten Grund außerchristlichen Wurzeln entstammend und mit christlicher Denkweise und dem inneren Lebensverhältniß zu Christo verknüpft von der katholischen Mystik aus sich auf reformirten wie lutherischen Boden übertragen haben.

Dieser theosophischen und osiandrischen Verkehrung der reformatorischen Lehre stellte Pregizer (1751—1824)[4] — nachdem er zuerst

1) Auberlen S. 299.
2) Vgl. bei Palmer, a. a. O. S. 90 ff.
3) A. a. O. I, 169 ff. 178.
4) Palmer, a. a. O. S. 110 ff.

Hahn'sche Anschauungen getheilt hatte — sowie sein Anhang, mit Verwerfung alles werkthätigen Christenthums und der „seufzenden Christen", die lutherische Lehre von der fröhlichen Heilsgewißheit, besonders auf Grund der Taufe, als Christi sanftes und leichtes Joch gegenüber[1] und gewinnen von da aus auch eine positive Stellung zu den Ordnungen des natürlichen Lebens, wie z. B. zur Ehe, ohne aber jener anderen Richtung mächtig zu werden.

Das Herrschende in einer Reihe bedeutender Vertreter[2] blieb im Ganzen der Bengel'sche Geist mit einer vorwiegenden Richtung auf die religiöse Lebensbethätigung, in mannigfaltiger Pflege von christlichen Liebeswerken (Rettungshäuser, Mission u. s. w.), in welchen die württembergische Kirche den anderen voranging, dagegen mit mehr oder minder bewußter Fernhaltung von der Bethätigung im öffentlichen, staatlichen Leben — eine pietistische Einseitigkeit, welche erst die neuere Zeit zu überwinden begonnen hat. Dazu kommt, daß die Ausbreitung des Baptismus und Methodismus, die man am Anfang zu vertrauensselig hat Boden gewinnen lassen, mit ihrer kirchenzersetzenden Wirkung, sowie der anderen Sekten die Nothwendigkeit und Heilsamkeit des kirchlichen Bekenntnisses mit seiner gesunden Lebensanschauung auch in weiteren Kreisen neuerdings zum Bewußtsein gebracht hat.

Anhang: Verwandte außerdeutsche Richtungen.

§ 39. Die Quäker.

Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien. Aus dessen handschriftl. Nachlaß herausg. von Hundeshagen. Frkf. a. M. 1863 S. 69—102. Besonders eingehend Buddensieg in P. R.-E.² XII, 425—455.

---

1) Z. B. aus der Liedersammlung für gläubige Kinder Gottes. 2. Aufl. 1849 (bei Palmer, a. a. O. S. 117):

Meine Privilegien,
Daß ich hier schon selig bin,
Freuen mich recht inniglich,
Darum lob ich herzlich dich.
Weg ist Sünde, Macht und Pein,
In ihm bin ich sündenrein,
Durch ihn wird es lichter Tag,
Heller als man sehen mag. Oder:
Hänget nur den Kopf nicht nieder,
Trotzt dem Feind!
Ihr seid selig, Schwestern, Brüder u. s. w.

2) Vgl. die Aufzählung bei Palmer S. 34 ff.

Den enthusiastischen und pietistischen Bewegungen auf dem Boden der deutschen Kirchen gehen verwandte Bewegungen und Erscheinungen auf englischem (und amerikanischem) Boden zur Seite. So fand die enthusiastische Richtung des Anabaptismus, vorbereitet durch den Einfluß der Mystik in England, eine verwandte, nur eben in Gestalt ruhiger Gelassenheit sich darstellende Erneuerung im Quäkerthum durch Fox, welcher durch das herrschende kirchliche Wesen und Leben unbefriedigt, im Gegensatz zu den äußeren Gnadenmitteln und Ordnungen der Kirche in dem inneren Licht oder Wort, das allen Menschen gegeben sei, den Weg der Wahrheit zu finden glaubte — ein Spiritualismus der reinen Innerlichkeit, welcher zugleich, ähnlich wie beim Anabaptismus, in einem gesetzlichen Formalismus der äußeren Lebensführung — Ablehnung des Kriegsdienstes, des Eides, der äußeren Höflichkeitserweisungen — seine Ergänzung suchte, dabei durch jene falsche Verallgemeinerung der inneren Offenbarung in Naturalismus überging, sich aber ethisch bethätigte in einer Reihe von Humanitätsbestrebungen im Einklang mit der humanitären Richtung der modernen Aufklärung.

1. George Fox, 1624—1691, von Jugend an ernst religiös gestimmt, wurde 1643, wie er glaubte, durch eine innere Stimme Gottes veranlaßt, sich von aller weltlichen Lustbarkeit zurückzuziehen, bis die quälende innere Unruhe, die ihn umhertrieb, durch wiederholte innere Offenbarungen, die ihn auf sich selbst wiesen, allmählich gemindert und schließlich 1649 zur Gewißheit seines göttlichen Prophetenthums erhoben wurde.[1] Dieser Prozeß der inneren offenbarungsmäßigen Wahrheitsvergewisserung erinnert ganz an die analogen Erscheinungen der wiedertäuferischen Schwärmereien der Reformationszeit, welchen Luther die Nothwendigkeit der Gnadenmittel und die Bindung der Heilsgewißheit an diese entgegenstellte und damit die Nüchternheit des christlichen Lebens sicherte.

2. Mit diesem Enthusiasmus der reinen Innerlichkeit geht wie dort Hand in Hand eine gesetzliche Gebundenheit der äußeren

1) Buddensieg, a. a. O. S. 428: Er vernahm „eine Stimme vom Himmel", sein Name sei in das Buch des Lebens eingeschrieben, und „als der Herr so sprach, glaubte ich (Gen. 15, 6) und sah es in meiner neuen Geburt, und einige Zeit nachher gebot mir der Herr, hinaus in die Wildniß der Welt zu gehen". Dieser Stimme Gottes, „sein ewiges Reich und Evangelium zu predigen, gehorchte ich; ich war froh, daß mir geboten war, das Volk zu jenem inneren Lichte, Geist und Gnade zu bekehren, durch welchen sie alle ihren Weg zu Gott kennen möchten".

Lebensführung durch den falsch verstandenen Schriftbuchstaben. Jenes abstrakte Zurückgehn auf die vermeintliche Offenbarung im Inneren ist die Ablehnung aller geschichtlichen Vermittlung wie im Gebiet des kirchlichen so auch in dem des bürgerlichen Lebens. So verhält sich dieses Quäkerthum ablehnend zum geschichtlich gewordenen Staatsleben und seinen geschichtlichen Nothwendigkeiten. Auf Grund ihrer abstrakten Fassung des Schriftbuchstabens lehnen daher „die Freunde“ Kriegsdienst und Eid ab und ebenso aus vermeintlicher Pflicht der Wahrhaftigkeit die geschichtlich gewordenen Höflichkeitsformen des gesellschaftlichen Verkehrs, sowie „Lachen, Spielen, Scherzen“ u. s. w. — auch hierin ganz an die alten Wiedertäufer erinnernd.

3. Da aber jenes innere Licht, d. i. Christus, in uns, in allen Menschen wirksam ist, so geht diese enthusiastische Mystik in den Naturalismus einer allgemeinen Offenbarung auf, wie sich dieser Uebergang auch bei früheren mystischen Richtungen vollzogen. Damit aber begegnete dieser Naturalismus der Humanitätsstimmung, wie sie dem Naturalismus der Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts eigen ist. So sehen wir denn das Quäkerthum auf dem Felde der Wohlthätigkeit und Menschenfreundlichkeit[1] oft in großartiger Weise praktisch thätig, bis zu den Bestrebungen um die Sklavenbefreiung.[2] Es ist der christliche Ausgangspunkt, welcher bei aller falsch geistlichen und zugleich gesetzlichen Abirrung in diesen Werken der Humanität nachwirkt.

4. William Penn aber, 1644—1718, der, obwohl (seit 1668) Quäker, „im vollsten Besitz der Bildung seines Jahrhunderts“[3], „die Verbindung der ernsten Religiosität mit der guten Sitte der Welt, „die sich nicht widersprächen“,“ repräsentirt[4], versuchte 1682 das „heilige Element“, die quäkerischen Gedanken, in Pennsylvanien zur Grundlage eines Musterstaates zu machen. Es war natürlich, daß dieser Versuch nicht Bestand hatte; aber er senkte doch Keime der Zukunft in den Boden. Damit hatte das Quäkerthum im Grunde seine Aufgabe erfüllt. Seine Arbeit wurde von einer viel energischeren Bewegung, dem Methodismus, aufgenommen und abgelöst.

1) Vgl. Elisabeth Fry, „die edelste und hervorragendste Erscheinung des Quäkerthums in unserem Jahrh.“. Buddensieg, a. a. O. S. 442.
2) In Gemeinschaft mit Wilberforce.
3) Ranke, Engl. Gesch. VI, 100 bei Buddensieg, a. a. O. S. 437.
4) Buddensieg, a. a. O.

§ 40. Der Methodismus.

Schneckenburger, Ueber die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien. 1863. S. 103—151. Schoell, Methodismus in P. R.-E.[2] IX, 681—719. Schaff, „Methodism. in Amer." ebendas. S. 719—724. An diesen Orten ist auch die übrige reichhaltige Literatur zu finden.

Indem der Methodismus — vertreten von John (und Charles) Wesley und George Whitefield — in seinem Bemühen, die Massen der Kirche Englands zu erwecken und neu zu beleben, ähnlich wie der Pietismus in Deutschland, an das religiöse Empfinden und Wollen der Einzelnen sich wendete, machte er gegenüber der einseitigen Objektivität der englischen Kirche das Prinzip der Subjektivität geltend. Zwar hatte er zugleich durch die Bekanntschaft mit Luther's Schriften eine bedeutsame Einwirkung im Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre erfahren, verband aber damit nicht die entsprechende lutherische Wahrheit von der wesentlichen Bedeutung der Gnadenmittel für die Gnadengewißheit, d. h. die richtige Objektivität des lutherischen Christenthums. Infolge dessen sah er sich für seine Aufgabe an das subjektive Gefühl zum Behufe unmittelbarer Einwirkung und unvermittelter Heilsvergewisserung gewiesen. So suchte denn die bewundernswürdige Predigtthätigkeit, welche John Wesley und Whitefield mit entsprechendem Erfolge übten, auf jenem Wege in weiten Kreisen des Volkes eine religiöse Erweckung hervorzurufen, welche die Gewähr ihrer Bekehrung und damit der Rechtfertigung in einem zeitlich nachweisbaren und womöglich sinnlich erfahr- und erkennbaren Vorgang haben sollte. Der amerikanische Methodismus steigerte diese Erweckungs- und Bekehrungsmethode bis zu gewaltsamster Bearbeitung des Gefühls, wobei die Nervenerschütterungen nur zu oft die Stelle der Wirkung des heil. Geistes vertreten mußten. Die innere Erneuerung, die sich damit zugleich vollziehe, schien als Befreiung von der Sünde die Möglichkeit einer vollkommenen Heiligkeit zu bieten und zu gewährleisten, welche gegenüber der thatsächlichen sittlichen Wirklichkeit nur mittelst einer bedenklichen Abschwächung des Begriffs der Sünde festgehalten werden konnte. Gegen diese Gefährdung des sittlichen Ernstes bieten die „Klassenversammlungen" und ihre religiös-sittliche Kontrolle — gewissermaßen ein Ersatz des römischen Beichtinstituts — nur ein sehr ungenügendes Gegengewicht. So führt diese gewaltsame Anspannung der protestantischen Subjektivitäi, indem sie statt der Vorderstellung der Rechtfertigung und ihrer Bindung an die Gnaden-

mittel vor allem die Bekehrung betonte, und zwar als einen durch eigene Anstrengung hervorzurufenden inneren Vorgang, auf die katholische Bahn des eigenen Werkes, mangelhafter Würdigung der Sünde und zur Meinung einer sündlosen Heiligkeit, und liefert so — bei aller Anerkennung, welche wir der religösen Energie und Opferfähigkeit des Methodismus besonders auf dem Gebiete der Mission schuldig sind — wie andere analoge Erscheinungen den Beweis, daß die Wahrheit des christlich-sittlichen Lebens durch die lutherische Lehre von der Rechtfertigung und die Bewahrung ihrer Reinheit bedingt ist. Indem aber endlich der amerikanische Methodismus das evangelische Kirchengebiet Deutschlands wegen der Verschiedenheit der äußeren christlichen Lebenserscheinung und -bethätigung, ähnlich wie es ihrerseits die römische Kirche thut, nicht für wahrhaft christlich ansieht und daher als Missionsgebiet betrachtet und behandelt, verletzt er die einfachsten sittlichen Bedingungen gegenseitigen christlichen Verhaltens.

1. John Wesley, 1703—1791, sein jüngerer Bruder Charles, 1708—1788, und Whitefield, 1714—1771, sind die Väter des Methodismus, John Wesley der energischeste und wirkungsreichste. Unter dem geistlichen Einfluß besonders seiner ausgezeichneten Mutter stehend, zugleich angeregt durch verschiedene asketische Schriften, vor allem durch die Schrift De Imitiatione Christi, besonders in der Zeit der Vorbereitung auf seine Diakonenweihe (1725), erfuhr er auf seiner Reise nach Georgien durch die Bekanntschaft mit Herrnhutern (David Nitschmann, Spangenberg) bedeutsame Einwirkungen, die dann durch Luther's Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit (speziell durch Luther's Vorrede zum Römerbrief) 1738 zur Entscheidung gebracht wurden, so daß Wesley von daher[1] seine Bekehrung rechnete. Bald darauf von seiner Reise nach Deutschland zurückgekehrt, begann er seine Predigtthätigkeit, durch welche er die englische bischöfliche Kirche neu beleben wollte — analog dem Pietismus in der deutschen Kirche —, sah sich aber bei dem Widerstand, den er und seine Genossen vielfach fanden, genöthigt, jene Thätigkeit neben die Kirche zu setzen[2], bis er zuletzt den lange verzögerten Schritt eigener kirchlicher Organisation glaubte thun zu müssen. Der Erfolg seiner Predigten war ungeheuer — Zehn-

1) Vom Abend des 24. Mai 1738, wo in einer Gesellschaft Luther's Vorrede zum Römerbrief vorgelesen wurde.

2) 17. Februar 1739 that Whitefield die erste Feldpredigt; Wesley folgte diesem Beispiel dann nach.

tausende von Zuhörern sammelten sich um ihn[1] —, aber ebenso seine Arbeit.[2] Stiller war die Art seines Bruders Charles, der des Wortes besonders in poetischer Form mächtig war. „Er war der Barde des Methodismus" und seine Lieder verbreiteten sich über den nächsten Kreis weit hinaus. Von seltener Redebegabung war Whitefield, unerschöpflich und unermüdlich. Verhältnißmäßig früh gestorben, hat er „in seinem Leben über 18,000 Predigten gehalten". Sein Prädestinatianismus, welchen Wesley verwarf, trennte ihn von diesem und beschränkte ihn auf eine wesentlich kleinere — kalvinistische — Gemeinschaft.

2. Die Absicht Wesley's ging — ähnlich dem deutschen Pietismus — auf eine Neubelebung der vielfach erstarrten englischen Staatskirche, zunächst auf dem Boden der Kirche selbst, durch eine Massenwirkung, welche die breiten Schichten des Volks und besonders die unteren Schichten desselben ins Auge faßte. Wenn er dieß durch Steigerung des subjektiven Elements versuchte und das Gefühl hiefür in Anspruch nahm, so steht das wie beim Pietismus in Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesentwicklung des 18. Jahrhunderts überhaupt und war an sich kein Widerspruch zur Kirche und zum kirchlichen Charakter seines Werks. Aber die rücksichtslose Energie, mit der er seine Aufgabe, wie er sie ansah, durchzuführen suchte, führte ihn über die Grenzen der Kirche und ihre Grundsätze hinaus. Seelenrettung um jeden Preis, auch wider die Kirche, war sein Bestreben.[3] „Seelen zu retten ist mein Beruf" und „die ganze Welt ist meine Pfarrei" war sein Grundsatz. Damit verletzte er selbstwillig die kirchliche Lehre vom Beruf und besonders die lutherische Lehre von demselben, so sehr er sich sonst im Gegensatz zum Kalvinismus der lutherischen Lehre näherte, wenn auch in arminianischem Sinn.

3. Durch lutherischen Einfluß zur Rechtfertigungslehre geführt und zur Frage der Heilsgewißheit, hat er doch das Hauptgewicht auf die Heiligung gelegt und jene Lehre unlutherisch gefaßt und getrübt. Während der Kalvinismus die Heilsgewißheit, da der verborgene jenseitige Rath Gottes keinen Anhalt bieten kann, auf dem

1) „Die Zahl der Zuhörer betrug gewöhnlich 20—30,000 und stieg einigemale bis auf 60—80,000." P. R.-E.² IX, 687.

2) „Es ist berechnet worden, daß er über 200,000 engl. Meilen gereist ist und 40,000 Predigten gehalten, nicht zu reden von seinen bändereichen Schriften" u. s. w. A. a. O. 703.

3) „Kirche oder nicht Kirche, wir müssen das Werk der Seelenrettung betreiben". P. R.-E.² IX, 694.

Weg der Reflexion durch einen Syllogismus practicus in dem Zeugniß der Früchte des heil. Geistes im neuen Leben, als der Wirkung der Rechtfertigung sucht[1], das Lutherthum sie an das göttliche Zeugniß der Gnadenmittel knüpft, ist der Methodismus darin unlutherisch, daß er von dieser Vermittlung nichts weiß, aber auch jene umständlichere und immer doch fragwürdige Vermittlung durch die Werke im Sinn des Kalvinismus ablehnt, vielmehr eine unmittelbare Gewißheit fordert und behauptet, welche im Prozeß der Bekehrung selbst eintrete. Denn wie in demselben die Sünde gefühlsmäßig zum unmittelbaren Bewußtsein kommt, so auch der Friede mit Gott. So wird die Rechtfertigung mit Bekehrung identifizirt und in ein subjektives Gefühlsmoment derselben gesetzt. Es ist im Grunde ein Mangel des Glaubens von Seiten Wesley's. Denn statt die Gnade Gottes und den neuen Menschen von Gott zu glauben, ohne zu sehen und zu fühlen, soll beides gefühlt werden, um so besessen zu werden, da die Empfindung die nächste Form des Besitzes ist.[2] So sollen die beiden Gefühle, das schmerzliche Bußgefühl der Sünde und das freudige Friedensgefühl der Gnade im Prozeß der Bekehrung auf einander folgen und einander ablösen. Aus dieser Verletzung der Wahrheit der Rechtfertigungslehre entspringen alle, auch sittlichen, Irrungen des Methodismus und legen so Zeugniß ab für die Nothwendigkeit der Reinhaltung jener Erkenntniß.

4. Denn daraus folgte naturgemäß der Charakter der Gewaltsamkeit in der Bearbeitung der Seelen. Es galt durch innere Seelenerschütterung jene doppelte Empfindung hervorzurufen. Die stille allmähliche Arbeit des heil. Geistes an den Seelen auf dem Wege der Erziehung, dieses Prinzip einer gesunden kirchlichen Pädagogie, kennt der Methodismus nicht, für die Eigenart der Jugend und ihre pädagogische Behandlung hatte Wesley keinen Sinn und Verständniß[3]; geschichtliches Werden ist ihm fremd; zu einer eigentlichen Volkskirche ist er daher ganz ungeeignet; er kann nur zersetzend auf solche geschichtlich gewordene Bildungen wirken. Daher seine Predigtweise, die auf Erschütterungen ausgeht, seine Verwendung von Laienpredigern und seine Forderung des Wechsels der Prediger nach kurzen Zeiträumen; ferner seine Forderung, Tag und Stunde der Bekehrung oder Wiedergeburt angeben zu können, und was dergleichen

1) Vgl. Schneckenburger.
2) Vgl. Schneckenburger, a. a. O. S. 119.
3) Vgl. P. R.-E.² IX, 706.

bekannter Eigenthümlichkeiten und Erscheinungen des Methodismus mehr sind. Am stärksten ist dieß alles im amerikanischen Methodismus zum Ausdruck gekommen, in seinen „Neuen Maßregeln", „der Bußbank", den Lagerversammlungen u. s. w., wie dieß Alles oftmals beschrieben worden ist.[1]

5. Damit hängt zusammen die Vollkommenheitslehre des Methodismus. Denn wenn die göttliche Gerechtigkeitserklärung sich in jenem Prozeß innerer Aenderung verwirklicht, so muß sie zugleich mit einem Gerechtwerden und daher mit der Möglichkeit „unsündlicher Vollkommenheit" und „völliger Heiligkeit" verbunden sein, worin die völlige Liebe zu Gott und zum Nächsten im Herzen regiert. Nicht als wäre der Bekehrte von aller Schwachheit frei; aber der heil. Geist nimmt die Sündenlust aus dem Herzen weg und beginnt jene Ueberwindung der Sünde, welche doch nicht erst der Tod herbeiführen könne und welche doch die Voraussetzung der ewigen Seligkeit sei. Es ist unverkennbar, wie sich hier das römische Element offenbart und seine Konsequenzen zieht, welches durch die Verkehrung der Rechtfertigungslehre in den Zusammenhang der methodistischen Gedanken hineingekommen ist. Denn es liegt zu Tage, daß jener Meinung eine bedenkliche Geringschätzung der Erbsünde zu Grunde liegt und sich in ihr eine sittliche Oberflächlichkeit offenbart, die sehr wenig reformatorisch ist. Denn wenn jenes Gefühl des Friedens so leicht den Blick auf die in unsrer Natur noch vorhandene Sünde verdecken kann[2], statt daß der Blick auf Christum uns über unsre Sünde beruhigt und tröstet, so ist die Sünde viel zu wenig als Schuld erkannt, die uns verdammt, und ist das Wesen der sittlichen Vollkommenheit viel zu niedrig gegriffen. Und so bewegen sich denn auch die sittlichen Vorschriften für die Glieder der methodistischen Gemeinschaft und die Normen für die gegenseitige Beurtheilung der „Klassen" viel zu sehr in äußeren Handlungen, als daß sie den vollen Sinn christlicher Heiligkeit des Herzens erschöpften. An deren Stelle treten vielmehr Regeln einer äußeren Lebensführung oder einer äußeren Askese, welche

---

1) Besonders anschaulich und eindringlich von Wyneken in der Erlanger Ztschr. für Protestantism. u. Kirche 1843. „Aufruf an die luth. Kirche Deutschlands" S. 124 ff., vgl. S. 137 ff.; auch von Schneckenburger, a. a. O. S. 122 ff. zitirt. Auch von nichtlutherischer Seite aus, wie Schaff, Amerika. Die polit., soz. u. kirchlich-relig. Zustände der Verein. Staaten. Berl. 1854, S. 123 ff., von diesem in s. Art. P. R.-E.² IX, 719 ff. angeführt; aber auch seitdem wiederholt.

2) Vgl. Schneckenburger, a. a. O. S. 135.

als Maßstab an das Christenleben auch der Anderen angelegt werden, so daß darnach über das anders geartete und sich darstellende Christenthum der Volkskirchen, insonderheit aber der deutschen Christenheit selbstgerecht abgeurtheilt wird. Die Vereinzelung und Aeußerlichkeit dieser Regeln stellt das Christenleben unter das Gesetz und verläßt damit völlig die Bahn der Freiheit des Christenmenschen, wie sie mit der Rechtfertigung aus dem Glauben gegeben ist.[1] So wird aus dem Christenthum etwas Werkmäßiges gemacht, welches daher auch seine Stufen hat, und so der Irrthum der römischen Heiligkeit erneuert, nur daß man nicht wie dort erst nach dem Tode ein Heiliger wird, sondern schon in diesem Leben sich dafür halten kann.[2] Diese regulirte Vollkommenheit konnte daher auch der Kontrolle in den Klassenversammlungen unterliegen, womit das, was innerlichster Natur ist und Sache inneren Heiligungskampfes ist, zu einem Gegenstand äußerer werkmäßiger Beurtheilung wird. So endigt das, was ganz im Geiste begonnen zu sein schien, im äußeren Werk.

6. Damit aber wiederholte sich auch der römische Werkeifer, welcher den Methodismus charakterisirt, und durch den er sich auf dem Gebiet der Liebesthätigkeit, wie dieß auch von der römischen Kirche gilt, Verdienste erworben und vielfach anregend gewirkt hat. Und allerdings, wenn auch sein Thun nicht selten aus der äußeren und gesetzlichen Werkmäßigkeit in das Evangelisch-Lutherische übersetzt werden muß, so zeigt er doch darin einen Sinn für die Aufgabe der sittlichen Bethätigung, welche der Kirche der Gegenwart gegenüber den sozialen Nothständen vor allem gestellt ist. Aber freilich steht dem wieder jener Hochmuth gegenüber besonders in Betreff der

1) Vgl. über diese Regeln P. R.-E.² IX, 690. Schneckenburger, a. a. O. S. 136: „Es werden höchst populäre und äußerliche Regeln und Anweisungen für die Bewahrung der Wiedergeburt gegeben. Man soll alles Böse meiden und für alles Gute Eifer haben, bei dem Bösen besonders die herrschenden Sünden im Auge haben, Mißbrauch des Namens Gottes, Entheiligung des Sabbaths durch Arbeit, Kauf u. s. w., Trunkenheit und Handel mit starken Getränken, Schlagen und Zanken, Prozessiren, Wiedervergelten des Bösen, Vorschlagen im Handel, unverzollte Güter verkaufen oder kaufen, gesetzwidrige Zinsen nehmen, unnütze Gesellschaften und Unterredungen pflegen, kostbare Kleider tragen, weltliche Vergnügungen lieben, Lieder und Bücher lesen, welche nicht zur Erkenntniß und Liebe Gottes beförderlich sind, Borgen ohne Wahrscheinlichkeit wieder bezahlen zu können, Weichlichkeit und Nachsicht gegen seine Sinnlichkeit, Sucht, irdische Güter zu sammeln. Nachzustreben ist dem Guten, der uneigennützigen, uneingeschränkten Menschenliebe im Besuch der Armen, Gefangenen, Sünder, besonders aber an Glaubensgenossen, Sparsamkeit üben, Spott ertragen um Christi willen, die Gnadenmittel fleißig betreiben und gutes Beispiel geben" u. s. w.

2) Schneckenburger, a. a. O. S. 143.

deutschen Volkskirchen, welcher dieselben als Missionsgebiet ansieht und behandelt, und diese dadurch nöthigt, sich entschieden abwehrend gegen diese kirchenauflösende Macht zu verhalten, um die sittliche Aufgabe des nationalen Christenthums und die Gesundheit ihrer Erfüllung unserem Volke zu bewahren.[1] Zur Karrikatur ist dieses Thun geworden in der sogen. Heilsarmee, welche mit ihrem tumultuarischen und marktschreierischen Vorgehn, trotz aller einzelnen Erfolge gegenüber den groben Sünden derberer Naturen, der volle Widerspruch zur stillen Wirksamkeit des heil. Geistes und die Zerstörung aller wahren Innerlichkeit der christlichen Sittlichkeit ist.[2]

Aber damit sind wir bis zur Gegenwart herabgegangen, während bedeutsame Entwicklungen ganz anderen Geistes dazwischen liegen.

V. Die Ethik der Aufklärungszeit.

§ 41. Die Wendung in der herrschenden Stimmung.

Die Herrschaft des kirchlichen und religiösen Interesses wurde abgelöst durch die Herrschaft der weltlichen Interessen, welche in der Ethik darin sich kundgibt, daß man die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen als solche zur Grundlage der Moral macht, wodurch zuerst neben, sodann an die Stelle der christlichen eine natürliche Moral gesetzt wurde, welche aber, losgelöst von den geschichtlichen Mächten, je länger je mehr mit ungeschichtlichen Abstraktionen rechnete.

1. Mit dem dreißigjährigen Krieg und seinem Ausgang trat eine bedeutsame Veränderung des öffentlichen Geistes ein. An die Stelle der kirchlichen Interessen, welche bis dahin die Gemüther der Menschen und die öffentlichen Angelegenheiten vorwiegend beherrscht hatten, trat die Herrschaft weltlicher Interessen. Dem entsprach die Wandlung, wie sie sich in der gesammten herrschenden Stimmung vollzog. Zwar die Kirche und das Christenthum behielten noch lange

---

1) Dieß gilt besonders gegenüber der „Evang. Gemeinschaft“ oder den sog. Albrechtsleuten; über welche zu vergl. P. R.-E.² IV, 438. Plitt, Erl. 1877.

2) Vgl. Kolde, Die Heilsarmee nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. Erl. 1885.

ihre Macht über die Gemüther, und die Bewegungen, welche der Pietismus hervorrief, zeigten, wie lebhaft noch immer die religiöse Frage das allgemeine Interesse in Anspruch nahm. Bis weit herunter war bei den Geistlichen im Wesentlichen die kirchliche Lehre, wenn auch etwa pietistisch gefärbt, in unbestrittener Herrschaft, in den Gemeinden und in den Häusern erhielt sich Glaube und Sitte der Kirche bis tief in das 18. Jahrhundert herab; das allgemeine Ansehn, das z. B. ein Fresenius in Frankfurt bis zu seinem Tode 1761 genoß, zeigt, daß frommes Christenthum nicht bloß in kleinen Kreisen herrnhutischer Frommer und bei einzelnen Seelen wie der Susanne von Klettenberg zu Hause war; und z. B. die Musik des großen Sebastian Bach, † 1750, wurzelt ganz im festen protestantischen Glauben. Dennoch folgte auf die Zeit des Pietismus die der Aufklärung, und wenn man ihren Anfang auch gewöhnlich um die Mitte des 18. Jahrhunderts ansetzt, so gehen ihre Wurzeln doch bis in die Anfänge der neuen Zeit überhaupt, in der Renaissance, zurück.

2. Die Renaissance[1] bezeichnet den Anfang des modernen Geistes, worunter man gewöhnlich die Behauptung und Vertretung der Selbständigkeit des menschlichen Geistes und seiner natürlichen Welt versteht. Renaissance und Reformation hatten bei aller Verschiedenheit das mit einander gemein, daß sie auf die ursprünglichen Grundlagen des geschichtlich gewordenen, dort des allgemein geistigen, hier des religiösen Lebens zurückgehen. In der Renaissance war es zunächst die Antike, worin man jene Grundlagen des geistigen Bildungslebens fand und in dieser sich gegen das Christenthum abschloß. Die Reformation dagegen war darin der Renaissance überlegen, daß sie die Antike mit dem neu entdeckten Evangelium verknüpfte. Die Renaissance ging von Italien, die Reformation von Deutschland aus. In Italien war das Christenthum niemals so Volkssache geworden, wie es in Deutschland der Fall war. So lag es hier viel näher als dort, jenen Bund zwischen diesen beiden Mächten der neuen Zeit zu schließen. Erst später, im modernen Humanismus, löste sich in Deutschland dieser Bund und erneuerte sich jenes einseitige Interesse der Renaissance. Das andere Element der Renaissance war die Natur des Menschen, deren selbständige Berechtigung in ihrer Ausstattung und ihren Trieben sie, unbekümmert um die überlieferten sittlichen Gesetze, im Leben und in den Grundsätzen proklamirte. Auch

1) Vgl. zum Folgenden § 1 S. 1 ff.

in dem Zurückgehen auf die Natur traf die Reformation mit der Renaissance zusammen. Aber sie verstand es in wesentlich anderem Sinn. Wie sie die Antike mit dem Evangelium zum Bunde zusammenschloß, so die Natur des Menschen mit dem göttlichen Sittengesetz und seiner Selbstbezeugung im Gewissen. Evangelium und Gewissen sind die bindenden Mächte der Reformation geworden, während z. B. für den „Fürst" des Florentiner Machiavelli das Gewissen keine Rolle in seinem politischen Verhalten spielte.

3. Es war ein ganz anderes Verhältniß zur natürlichen Welt der Schöpfung angebrochen mit der Zeit der Entdeckungen und Erfindungen, welche mit der Zeit der Reformation der Kirche zusammentraf. Während das Mittelalter der Natur und ihren Mächten mit einer gewissen ängstlichen Scheu gegenüberstand, so verlieh das reformatorische Bewußtsein der Gotteskindschaft im rechtfertigenden Glauben die getroste Freudigkeit durch Erkenntniß und Herrschaft sich die Natur unterthan zu machen, um sie in den Dienst der Frömmigkeit zu stellen. Losgelöst freilich von dieser Beziehung wurde diese Naturbeherrschung dann zum modernen weltseligen Kulturismus. Wir werden es allerdings verstehen können, wenn sich eine Reaktion des Natürlichen — des Menschen, seiner Welt und seiner Denkungsweise — geltend machte und die Periode, mit der wir es hier zu thun haben, charakterisirt. Es war doch eine Einseitigkeit, in welcher die reformatorische Entwicklung sich verloren hatte: in der Orthodoxie wie im Pietismus. Denn so geschichtlich nothwendig die Betonung der Lehre der Kirche von Seiten der Orthodoxie und die Betonung der subjektiven Religiosität von Seiten des Pietismus war, so war damit doch eine Beschränkung nur auf das religiöse Gebiet gegeben, welchem der weite Umkreis der natürlichen Welt abgesondert gegenüberstand. Es war begreiflich, daß die natürliche Welt des Menschen ihr Recht geltend machte. Sie war bei der Entwicklung, welche sich an die Reformation anschloß, zu kurz gekommen. So war es erklärlich, daß sich die Stimmungen und Tendenzen der Renaissance erneuerten, und der Zukunft erwuchs die Aufgabe, den religiösen Gewinn der Reformation zu wahren und doch auch die Berechtigung der Erkenntnißfortschritte der natürlichen Welt anzuerkennen. Den Einklang beider nachzuweisen und herzustellen ist die Aufgabe, welche der Gegenwart gestellt ist. Die Entwicklung des modernen Geistes ging durch die Periode der Vorherrschaft des natürlichen Bewußtseins in Naturforschung und Philosophie hindurch. So auch in der Ethik. Eine weite Welt hatte

am Himmel und auf Erden sich erschlossen und die Forschung hatte — mit wachsender Freudigkeit und Bewunderung — die Gesetze und Ordnung der Lebensbewegung der natürlichen Welt festgestellt. Sollten nicht auch in der Natur des Menschen solche Gesetze und Ordnungen gegeben sein und die Lebensbewegung bestimmen — moralische wie physische?

4. Von Anfang an hatte man in der Kirche im Anschluß an die Stoa so gut wie an Worte der Schrift von einem natürlichen Sittengesetz gesprochen. Die Reformation nahm diese Anschauung herüber. Luther bezeichnet den Dekalog als angeborenes inneres Gesetz, Melanchthon baute darauf seine philosophische Moral auf und fand in Aristoteles den Interpreten jenes natürlichen Sittengesetzes, im Dekalog die Klammer zwischen der christlichen und der natürlichen Moral. Die Dogmatiker, wie z. B. Joh. Gerhard, glaubten die thatsächliche Existenz des Dekalogs schon vor seiner geschichtlichen Offenbarung, also als angeborenen inneren Besitz der menschlichen Natur nachweisen zu können. Darin sah man den Vorhof zum offenbarungsmäßigen Heiligthum und schloß so beide, Natur und Offenbarung, Natur und Gnade einheitlich zusammen. Jenes ist die Vorstufe für dieses, dieses nur eben die höhere Stufe von jenem. Es liegt auf der Hand, daß dieß die Gefahr in sich schloß, den spezifischen Unterschied zwischen beiden zu verkennen und den Unterschied nur als einen des Grads statt des Wesens zu fassen. Wir haben dieß z. B. bei Melanchthon gesehen, und wie er auf lange hinaus eine unrichtige Vermengung beider anbahnte.

5. Da lag es denn nahe, beide wie zwei gleichberechtigte Größen neben einander zu stellen, und aus diesen beiden Quellen die beiden, die natürliche und die christliche Moral, abzuleiten, jene aus dem angeborenen Sittengesetz oder der natürlichen Vernunft, diese aus der göttlichen Offenbarung in der Schrift. Damit war denn aber auch die höhere, schließlich die selbständige Berechtigung der christlichen fraglich geworden. Denn wenn beide nur nach der Quelle, nicht in der Sache verschieden sind, und wenn vollends die Quelle der christlichen etwa als fragwürdig, wenn die Schrift als vernunftwidrig sich zeigt — wozu dann noch eine besondere christliche Moral? Mannigfache religiöse Erscheinungen gerade auf dem Gebiet der scheinbar gesteigerten Religiosität beförderten das. Wenn z. B. die enthusiastische Mystik das innere Licht des ewigen Wortes schließlich mit dem allgemeinen „Naturlicht“ identisch erklärte, so schlug diese falsche Uebertreibung der Christlichkeit

in ihr Gegentheil, den Naturalismus um, wie wir dieß bei verschiedenen Erscheinungen der Mystik gesehen haben. So half die Mystik mit, dem Naturalismus die Wege bereiten. Und auch der Pietismus sprach von einem in der Seele verborgenen Funken, der wieder angefacht werden muß (Anton) und von einem „unberührten Seelengrund“[1], woran jene lehrweise anknüpfen konnte. Dadurch bildete sich eine selbständige natürliche Moral zuerst neben, dann an der Stelle der christlichen und der theologischen Moral. Wenn sie überhaupt noch sein sollte, schien nichts anderes übrig zu bleiben als zuzusehen, wie sie durch Anlehnungen an die philosophische Ethik der natürlichen Sittlichkeit oder durch Kompromisse mit derselben sich zu behaupten vermöge, bis sie erst später wieder, nach bedeutsamen allgemeinen geschichtlichen Erschütterungen und Entwicklungen sich auf ihr gutes Recht besann.

6. Indem aber die menschliche Natur, mit der man rechnete, und ihr angeborenes Naturgesetz als eine selbständige Größe angesehen und behandelt wurde, wurde sie damit von den geschichtlichen Zusammenhängen losgelöst, in denen jenes Naturgesetz doch allein stets seine konkrete Wirklichkeit hat, da es doch nur die allgemeine Grundlage und Möglichkeit dieser geschichtlichen Wirklichkeit und dadurch näher bestimmt ist. Diese Loslösung der Natur, wie man sie nannte, von der Geschichte ist das Charakteristische dieser Zeit in ihren verschiedenen Wandlungen. Man machte Abstraktionen zu Wirklichkeiten und sah darin den Triumph des Jahrhunderts der Aufklärung gegenüber dem geschichtlich Gewordenen in den Zuständen und in den Gedanken, während jenes in der That doch vielmehr das Verhängniß des Jahrhunderts und der neuen Zeit überhaupt wurde. Rousseau ist der einflußreichste Prediger dieses Naturevangeliums geworden. Die Uebersetzung desselben in die Wirklichkeit vollzog dann die französische Revolution. Kein Wort und keine Wortverbindung kommt in ihren Programmen so häufig vor, als „Natur“, in Verbindung etwa mit „Vernunft“ oder „Freiheit“. Die Geschichte der französischen Revolution ist die Ausführung dieses Programms der Moral der Natur und Vernunft.

7. Das Gesagte enthält in Kürze die Zusammenfassung der folgenden Entwicklung. Haben wir es demnach hier mit der natürlichen Sittlichkeit und ihrer wissenschaftlichen Darstellung in den

---

1) Hall. Gesangbuch 1705 S. 1040 bei M. v. Engelhardt. Vgl. Löscher S. 219.

verschiedenen Abwandelungen der philosophischen Ethik zu thun, so liegt das streng genommen außerhalb der Grenzen unsrer Aufgabe einer geschichtlichen Darstellung der christlichen Ethik. Es wird deßhalb die bisherige Methode ausführlicherer Darstellung kürzeren Uebersichten zu weichen haben, um nur die Einwirkungen auf die theologischen Bearbeitungen der Ethik aufzuzeigen.

§ 42. Die empiristische Naturforschung.

Die Wendung zur empiristischen Betrachtung und Erforschung der Natur und ihrer Ordnungen, Gesetze und Kräfte, wie sie sich im Gegensatz zu der phantastischen Naturbetrachtung des Mittelalters vollzog, und vor allem an die Namen Kopernikus, Galilei, Kepler und Baco knüpfte, hatte ihre Bedeutung auch für eine mehr empiristische Betrachtung und Erforschung der sittlichen Gesetze und Kräfte des Menschen und Menschenlebens.

1. Man knüpft die moderne Weltansicht vor allem an Kopernikus und an die Revolution an, welche seine astronomische Theorie herbeigeführt und das bis dahin herrschende ptolemäische System damit über den Haufen geworfen hat. Nun gilt allerdings vielfach das ptolemäische System mit seiner Theorie von der Erde als Mittelpunkt des Weltalls für die Stütze der christlichen Weltanschauung. So sei mit jenem auch diese gefallen, das kopernikanische habe ihrer Herrschaft und Geltung ein Ende gemacht; diese Revolution aber erstrecke ihre Folgen auch auf die sittliche Denkweise; diese habe sich seitdem ausschließlich auf die Gesetze der Natur zu gründen. Allerdings hängt Kopernikus' Werk wohl mit der allgemeinen Befreiung des Geistes zusammen, die er seinen humanistischen und andern nicht-theologischen Studien verdankte, und hat man nicht blos auf römischer, sondern am Anfang auch auf evangelischer Seite ptolemäische und biblisch-christliche Weltanschauung für identisch angesehen; aber auf evangelischer Seite hat man doch bald zwischen der Aufgabe der Schrift und des Christenthums, das ewige Leben zu offenbaren und mitzutheilen auf der einen, und dem Gebiet der natürlichen Erkenntnißaufgabe auf der anderen Seite zu unterscheiden gelernt; es sind nur die Konsequenzen der reformatorischen Erkenntniß selbst, die man damit vollzog. Denn was von der Unterscheidung weltlicher und geistlicher Gewalt, die Luther sich so sehr hatte angelegen sein lassen, gilt, das gilt auch von dieser Frage, und nur die Verkennung dieses That-

bestandes in den Kreisen nichtchristlicher Denkweise verwendet jene kopernikanische Weltansicht noch gegen die christliche und gegen die Selbständigkeit auch ihrer Moral. Aber allerdings steht die Geltendmachung einer vom Christenthum unabhängigen natürlichen Moral des modernen Geistes im Zusammenhang mit jener Wendung.[1] Auch Galilei (1564—1642), welcher die neuere physikalische Erforschung der Natur vertrat gegenüber dem scholastischen Aristotelismus der römischen Kirche, gehört der humanistischen Richtung des neuen Italiens an. — Im Unterschied von diesen beiden Angehörigen der römischen Kirche hat der (württembergische) Lutheraner Kepler (1571—1630), ein Fürst der Geister wie wenige, der ursprünglich sich der Theologie widmen wollte, seine Forschungen und epochemachenden Entdeckungen am Himmel nur in den Dienst der Ehre Gottes stellen wollen.[2] Und auch der große Newton (1642—1727), der im Anschluß an Kepler das Attraktionsgesetz entdeckte und damit das moderne Weltsystem begründete, hat, wie berichtet wird, den

---

1) Um hier einiges Thatsächliche mitzutheilen und zugleich Irrthümern entgegenzutreten (bes. nach Prowe, Nik. Coppernikus. 2 Bde in 3 Thln. Berl. 1883. 84; wogegen Czynski, Kopernik et ses travaux, Paris 1847 unkritisch gearbeitet ist). Nik. Koppernigk, latinisirt Copernicus, geb. zu Thorn 1473, machte zu Krakau, dann in Bologna, Rom und Padua humanistische, mathem., astron., medicin. u. jurist. Studien, verfaßte dann nach s. Rückkehr zw. 1506 u. 1512 s. berühmtes Werk De revolutionibus [über die Kreisbewegungen] orbium coelestium, welches aber erst kurz vor s. Tode 1543 in Nürnberg gedruckt wurde. Was seine religiös-sittl. Stellung betrifft, so findet sich keine relig. Aeußerung aus seinem Munde; sein sittl. Leben ist nicht ohne Schatten; im Kreise seines Domkapitels wehte damals Erasmische Luft. Luther u. Melanchthon, hierin noch in mittelalterl. Anschauungen befangen, verwarfen seine Theorie; Osiander aber billigte sie und besorgte den Druck. Die röm. Kirche verdammte 1616 diese Lehre. Erst 1835 verschwinden die Namen Kopern., Kepler, Galilei stillschweigend aus dem Index verbotener Schriften. Die Inschrift in der Johanniskirche zu Thorn:

Non parem Pauli gratiam requiro,
Veniam Petri neque posco, sed quam
In crucis ligno dederas latroni,
Sedulus oro,

die man gewöhnlich als Zeugniß von Kopern. frommen Glauben anführt, ist nicht von ihm, sondern eine dem Gedicht des Aeneas Sylvius Piccolomini De passione Domini entnommene Strophe, und erst von dem Thorner Stadtphysikus Dr. Melchior Pyrnesius, † 1589, auf das zu seiner Zeit dem Kop. errichtete Denkmal gesetzt worden.

2) Er schließt sein Werk von der Harmonie der Welten mit den Worten: „Ich danke dir mein Schöpfer und Herr, daß du mir diese Freuden an deiner Schöpfung, dieses Entzücken über die Werke deiner Hände geschenkt hast. Ich habe die Herrlichkeit deiner Werke den Menschen kund gethan, soweit mein endlicher Geist deine Unendlichkeit zu fassen vermochte. Wo ich etwas gesagt, das deiner ganz unwürdig ist oder der eigenen Ehre nachgetrachtet haben sollte, das vergib mir gnädiglich“.

Namen Gottes nie ohne Ehrfurchtsbezeugung genannt und den Schluß seines Lebens fast ausschließlich religiösen Betrachtungen gewidmet. Aber wenn die Naturwelt kraft des Gesetzes der Schwere auf sich selbst zu beruhen schien, sollte nicht auch die moralische Welt, im Inneren des Menschen, auf ihrem selbsteigenen natürlichen Moralgesetz ruhen und darin ihre Selbständigkeit besitzen? Das bildet nun die Grundlage der neuen Moralphilosophie.

2. Es ist **Philosophie der Moral**, und zwar der natürlichen Moral, mit der wir es nunmehr zu thun haben, die sich von der bisherigen religiösen Moral schon durch das andersartige Interesse unterscheidet. Der bisher betrachteten religiösen Moral entsprach das Heilsinteresse als Grundlage und Motiv. Die neue Bewegung der Geister war, auch im Gebiet der Moral zunächst, durch das Erkenntnißinteresse bestimmt. Dieses bezeichnen sämmtliche Geister, welche an der Spitze der neuen Bewegung stehen, als den Puls ihres geistigen Lebens.[1] Erst von da aus wandte sich diese Moralphilosophie wie die antike, an die sie erinnert, allmählich praktischen Absichten zu.

3. Schon der mit Baco gleichzeitige Val. **Andreä** hatte in seiner Christianopolis die Grundsätze der ächten, auf Beobachtung und Versuch gegründeten Naturwissenschaft und den Entwurf einer Akademie der Naturwissenschaft mit den nöthigen Anstalten lange vor der Veröffentlichung von Baco's Nova Atlantis gegeben[2], und in diesem Sinn auch eine Reform des Unterrichtswesens angestrebt und Comenius beeinflußt.[3] Aber die Methode der neuen Forschung stellte doch erst **Baco von Verulam** (1561—1626) in der Erfahrung und Beobachtung erfolgreich fest[4], um dadurch, wie er sagte, die „ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge" — Form im alten Sinn genommen als fons emanationis — zu erkennen. Die Erkenntniß ist

---

1) Galilei wohnte in seinen späteren Jahren fast immer auf dem Lande, weil die Stadt ein Gefängniß für spekulative Geister sei. Für Cartesius ist der Mensch mens cogitans. Spinoza: nos eatenus tantummodo agimus quatenus intelligimus. Leibniz: nous sommes faits pour penser. Il n'est pas necessaire de vivre; mais il est necessaire de penser. Vgl. L. Feuerbach, Gesch. der neueren Philos. v. Bacon v. Ver. bis Spinoza (Ansb. 1833) § 10.

2) Vgl. Gußmann in m. Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. s. w. 1886 S. 467.

3) A. a. O. S. 468 f. 470.

4) Das Novum Organon bezeichnet Baco: sive indicia de interpretatione naturae; und der 1. Aphorismus lautet: Homo, naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine vel re mente observaverit; nec amplius scit aut potest. Aphor. 70: Demonstratio longe optima est experientia modo haereat in ipso experimento.

ihrer Bestimmung nach umfassend[1]; und diese Erkenntniß ist Herrschaft.[2] Das Gebiet, auf welches er seine Grundsätze anwandte, war das der Natur; man sieht in ihm den Begründer der neueren Naturwissenschaft der Methode nach. Aber die Konsequenzen erstreckten sich von da doch auch auf die Moral, wie er denn eine Reihe kurzer Betrachtungen (sermones fideles) aus dem Gebiet der Moral veröffentlicht hat. Er hat die für die englische Moralphilosophie charakteristische Begründung der Moral auf die Natur des Menschen eröffnet. Von der Religion und Theologie, welche es mit dem jenseitigen Gebiet zu thun haben, sondert er die Moralphilosophie als die Ordnerin dieses natürlichen Lebens und seiner praktischen Aufgaben, kraft des dem Menschen einwohnenden „natürlichen Lichts“, mit welchem Terminus Baco die von Alters her in der kirchlichen Theologie, wie wir sahen, als unfraglich angenommene Quelle des angebornen Sittengesetzes herübernahm; nur daß hier dieses natürliche Sittengesetz in der Natur des Menschen und ihren Bedürfnissen eine breitere naturalistische Begründung erhielt. So ruht die Ethik als die Lehre vom Guten auf der Erfahrung und ist stets mit dem Nützlichen identisch, mag dieses nun auf das individuelle oder auf das Gemeinwohl gehen. Dieses letztere aber muß immer der durchschlagende Zweck, das Handeln also gemeinnütziges sein.[3] Hier nun knüpft das „Naturrecht“ an.

§ 43. Die naturrechtliche Moral.

Das von den Reformatoren als Bezeugung des lebendigen Gottes im Herzen des Menschen gemeinte natürliche Sittengesetz wurde von den Naturrechtslehrern als eine selbständige Größe für sich genommen nnd im Zusammenhang damit als eine ungeschichtliche Abstraktion behandelt, deren wenige dürftige allgemeine Sätze erst durch ihre Beziehung auf die menschliche Gesellschaft konkreten Inhalt und Anwendung erhielten.

1. Das eingeborene **Naturgesetz** der Reformatoren war für diese dadurch mehr als nur eine aus der geschichtlichen Wirklichkeit herausgezogene Abstraktion, daß sie in ihm die Bezeugung des lebendigen

1) Quidquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum, quae est essentiae imago. N. O. I Aphor. 20.

2) Tantum enim potest quantum scit (homo). Scientia et potentia humana in idem coincidunt. N. O. I Aphor. 3.

3) Vgl. z. B. Ueberweg-Heinze 3. Bd. S. 42 f. Wundt, Ethik S. 269.

Gottes sahen, zwischen welchem und dem von ihm geschaffenen Menschen ein nicht bloß gewesenes, sondern bleibendes inneres Verhältniß stattfinde. Wenn dieß der mittelalterlichen Synterese ähnlich sah, so war es doch lebendiger gefaßt als diese, wenn auch Melanchthon nicht selten in der Sprache des Mittelalters redete. Freilich war es auch so keine faßbare konkrete Größe und die geläufige Identifizirung mit dem Dekalog war ein Irrthum. Denn der Dekalog war eine Thatsache der Geschichte. Und im vollen Sinne wirklich ist nur, was im Fluß der Geschichte steht. Aber es bildete doch eine Grundlage der Geschichte und den Anknüpfungspunkt für die geschichtliche Bezeugung Gottes, wie Luther gern sagt, daß die zehn Gebote nicht ins Herz gefaßt würden, wenn sie nicht schon darin stünden; von Gott aber galt, daß er sich auch den Heiden nicht unbezeugt gelassen, also in der geschichtlichen Führung derselben jene Grundlage immer bewahrt und lebendig erhalten hat. Fehlte auch der reformatorischen Zeit das geschichtliche Bewußtsein, wie es erst einen Vorzug späterer Zeiten bildete, so hatte sie doch an ihrem Heilsbesitz, als einem geschichtlich gewordenen, den Anknüpfungspunkt für eine allgemeinere geschichtliche Erkenntniß auch des natürlichen sittlichen Bewußtseins und Lebens. Ganz anders gestaltete sich die Sache, wenn jener Gedanke des natürlichen Sittengesetzes von diesem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Heil in Christo gelöst und als Naturrecht zu einer selbständigen, in sich selbst beruhenden Größe erhoben wurde. Damit wurde sie zu einer ungeschichtlichen Abstraktion, die in sich nur einen ganz allgemeinen Inhalt trug, ihren konkreten Inhalt daher erst von der Wirklichkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens und der Abzweckung darauf empfangen mußte. Diesen Charakter trägt das Naturrecht des 17. Jahrh. an sich, in welchem uns eine Mischung von philosophischer Moral und von Recht entgegentritt.

2. Schon der Melanchthonianer Nik. Hemming hatte außer seiner Ethik eine Darstellung des natürlichen Sittengesetzes unter dem Titel eines Naturrechts verfaßt (de lege naturae 1562) und so diese Disziplin des 17. Jahrh. mit dem Reformationsjahrhundert verknüpft.[1] Und ebenfalls noch vor Hugo Grotius, der gewöhnlich als Urheber des Naturrechts bezeichnet wird, ist Benedikt Winkler († 1648)[2] und seine Schrift: Principiorum juris ll. V 1615 zu nennen. Das Recht

1) Vgl. oben § 9, 5.

2) Prof. der Rechte zu Leipzig, dann Syndikus v. Lübeck. Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius. Lpz. 1848 S. 239 ff., wonach das Folgende.

ist ihm prinzipiell jus naturae prius, im Naturzustand, dem goldenen Zeitalter — eine ungeschichtliche Abstraktion — mit dem Prinzip der Liebe; sodann das jus naturae posterius s. jus gentium unter den Bedingungen und Verhältnissen getrübter Menschlichkeit, mit dem Prinzip der prudentia, diese als lex rationalis gefaßt; endlich das jus civile s. positivum, das Recht unter der Bedingung der Existenz des Staats überhaupt, das sogen. angewandte hypothetische Naturrecht der Naturrechtslehrer des 18. Jahrh.[1] Das erste kann an das ursprüngliche Gottesgesetz der Liebe, wie es die alte Kirche lehrte, erinnern, während das andere der philosophischen Moral der Antike u. s. w. entspricht, so daß also hier die religiösen Prinzipien (der persönliche Gott, der göttliche Wille) noch die, wenn auch entferntere, Grundlage des Rechts bilden, das Recht selbst aber in der menschlichen Natur, Vernunft, Freiheit, Wille begründet erscheint. So sind der göttliche Wille und die menschliche Vernunft die zwei Quellen des Rechts. Allerdings kann gegenwärtig das wahre Naturrecht nicht sola ratione perfekt erkannt werden; darum ist dasselbe als göttliches Recht unmittelbar im Dekalog gegeben, qui nostrae rationi facem praefert et docet quid verum aut falsum sit. Hierin sehen wir die Nachwirkung Melanchthon's, freilich auch in der Vermengung von religiöser und natürlicher Moral, wie in der Verknüpfung von Moral und Recht.

3. Hugo Grotius (1583—1645): De jure belli et pacis ll. III 1625[2] und oft gedruckt, fast ein Jahrhundert lang von größtem Ansehn[3], und der Kodex des Völkerrechts, zunächst geschrieben, um in der christlichen Welt beim Unternehmen eines Kriegs mehr Gewissenhaftigkeit, beim Führen desselben mehr Menschlichkeit herbeizuführen (Prolegg. § 28. 29), kam so, durch die Frage, ob und welcher Krieg gerecht sei, zur Frage des justum und dadurch zu den moralischen Grundbegriffen der Rechtslehre, abgesehen von der Offenbarung, lediglich

1) So gilt z. B. nach dem Naturrecht Gleichheit und Freiheit aller Menschen; selbst nach dem jus naturae posterius ist die Sklaverei nur scheinbar gebilligt. — Gut äußert sich W. z. B. über das Wesen der Ehe, deren Zweck er im Unterschied von der antiken und der verwandten altkirchlichen Bestimmung, weder in die Befriedigung des Geschlechtstriebes, noch in die Kindererzeugung setzt; auch über das Recht des Weibes (p. 83. 93 nach Kaltenborn), worin sich W. weit über die nachfolgenden Naturrechtslehrer erhebt. Gegen das kanon. Recht mit seinen Prätensionen gegen die polit. Freiheit des Individuums wie des Staats übt er entschiedene Polemik.

2) Hartenstein, Darst. der Rechtsphilos. des H. Gr., Abhh. der kgl. sächs. Ges. der Wiss. 2. Bd. Lpz. 1850 S. 485—545.

3) So hat z. B noch 1710 der tübing. Theologe Wolfg. Jäger dazu Observationes theologicas, morales et politicas herausgegeben.

vom natürlichen Menschen ausgehend. Mit der menschlichen Natur ist, allem anderen Recht zu Grunde liegend, das jus naturae gegeben als das sittliche Regulativ alles positiven Rechts, die unveränderlichen sittlichen Prinzipien — verwandt mit den πρῶτα τῆς φύσεως der Stoiker und der römischen Juristen —. Sofern nun die menschliche Natur von Gott gesetzt ist, ist dieß ein jus divinum — unterschieden von dem speziellen, durch die geschichtliche Offenbarung gesetzten — gegenüber dem jus civile (voluntarium), wie im Völkerrecht zwischen dem jus gentium naturale (internum) und dem jus gentium voluntarium zu unterscheiden ist. Da nun der Mensch als vernunft- und sprachbegabt auf Gemeinschaft angewiesen ist, so trägt das Naturrecht von vornherein soziale Abzweckung und Inhalt in sich. Dieß unterscheidet Grotius zu seinem Vortheil[1] von späteren Naturrechtslehrern, welche den Menschen in rein isolirter Existenz fassen. So ist also im Verhalten Recht und Unrecht darnach zu bestimmen, ob sich jenes mit vernünftiger Menschengemeinschaft verträgt oder nicht. An sich im Naturzustand ist der Mensch noch nicht als Gemeinschaftswesen da. Insofern gehört alles allen oder keinem. Erst das Zusammentreten der Einzelnen zu Vereinigungen, vor allem zur Staatsgemeinschaft, macht jener Einzelexistenz ein Ende, womit dann auch eine Uebertragung der höchsten Gewalt stattfindet. Der Zusammenhang mit der antiken (stoischen) Denkweise zeigt sich bei Grotius auch darin, daß ihm das Naturrecht die antiken Tugenden einschließt[2] und nach antiker Weise (z. B. Aristoteles, Stoa, Cicero) die justitia durch die aequitas ermäßigt wird[3], so daß wir hier durchweg moralische Motive dem Rechtsgebrauch oder Rechtsverzicht zu Grunde liegen sehen. Freilich kann man fragen, ob das alles nun rein natürlich sei. Denn die „Nächstenliebe“, mit welcher Grotius jenen Rechtsverzicht begründet, würde er schwerlich so geltend gemacht haben, wenn sie ihm nicht durch die geschichtliche Thatsache der sittlichen Denkungsweise in der christlichen Gesellschaft nahe gelegt gewesen wäre, so daß das Naturrecht doch nur als eine Abstraktion aus der geschichtlichen Wirklichkeit

---

1) Wie dieß auch Buddeus in s. Isagoge historico-theologica ad theologiam universam etc. Lps. 1727 p. 310 rühmend anerkannt hat.

2) In Bezug auf Selbstbeschränkung der Nothwehr II, 1 § 9, 1: jus naturae, quatenus legem significat, non ea tantum respicit quae dictat justitia, quam expletricem diximus, sed aliarum quoque virtutum, ut temperantiae fortitudinis, prudentiae, actus in se continet etc. Hartenstein, a. a. O. S. 505.

3) II, 24 § 1, 1: plerumque magis pium rectumque est de jure suo cedere. III, 1 § 4, 2: saepe enim proximi caritas non permittit ut summo jure utamur; vgl. auch die Stellen über die aequitas bei Hartenst., a. a. O. Anm. **.

erscheint. Und wenn Grotius seine Sittlichkeit als eine in sich selbst begründete und unabänderliche bezeichnet[1], so ist sie das doch nur, weil sie eben der mit der menschlichen Natur, wie sie Gott geschaffen hat, gesetzte Wille Gottes selbst ist. Wenn endlich Grotius meint, die Idee der Gerechtigkeit würde ihre Bedeutung behalten, auch wenn man annähme, daß Gott nicht sei[2] — was an Kant's Ablehnung der theonomischen Heteronomie der Sittlichkeit erinnert, so ist dieß eine rein abstrakte Annahme, da jene eben selbst nichts anderes als der sich bezeugende Wille Gottes ist, wie dieß auch Grotius selbst anerkennt.[3]

4. Während Hugo Grotius also den Naturzustand und das Naturrecht immer noch in Zusammenhang mit Gott gedacht hatte, so fällt das bei Hobbes (1588—1679) völlig weg, so daß wir es hier mit einer ausgesprochen naturalistischen Anschauung zu thun haben.[4] Im Gegensatz zu den demokratischen und revolutionären Prinzipien, welche zu seiner Zeit in seinem Vaterlande herrschten, glaubte er Friede und Ordnung nicht anders sicherstellen zu können, als daß er die Rechte des Königs und die Nothwendigkeit einer unumschränkten obersten Gewalt erwies.[5] Seine Philosophie ist ein Empirismus, der nur Körper, sinnliche Existenz, nicht Geist und Seele, nichts Uebersinnliches kennt. Gut ist nur, was wohl thut, Lust erweckt, nützlich ist; böse ist das Ueble, Unangenehme, Schädliche. Das größte Gut ist also Selbsterhaltung, das größte Uebel Tod.[6] Bei der Herrschaft der Selbstsucht aller Einzelnen nun ist der Naturzustand mit seiner unbeschränkten Freiheit ein Krieg Aller gegen Alle, dem vermöge des Selbsterhaltungstriebs durch Vereinigung und Uebertragung des Rechts Aller auf Einen oder Einige ein Ende gemacht wird, um dadurch den Frieden und das darauf ruhende Wohl des Volkes, d. h. das physische Wohlsein der Einzelnen, der dissoluta multitudo, zu sichern. Zu diesem Zweck hat

1) I, 1 § 16, 5: jus naturae adeo immutabile, ut ne a deo quidem mutari queat. Hartenst., a. a. O. S. 511.

2) Prolegg. § 11 etiamsi daretur, Deum non esse. Von Buddeus getadelt l. c.

3) Prolegg. § 12: Illud ipsum jus naturale, quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen adscribi merito potest, qui ut talia principia in nobis existerent, ipse voluit. Hartenst. a. a. O.

4) Buddeus u. a. zählen ihn daher den Atheisten bei l. c. p. 312.

5) De cive 1642 zu Paris als Mstr. gedruckt, 1647 in Amsterdam; Leviathan s. de materia, forma, potestate civitatis ecclesiasticae et civilis (engl. 1651, lat. 1670).

6) De homine XI n. 6: bonorum primum est sua cuique conservatio, malorum omnium primum mors.

der Wille des Einzelnen sich jenem Einen Willen zu unterwerfen. So entsteht der Staat, der große Leviathan oder der sterbliche Gott, die irdische Vorsehung, mit unbegrenztem Recht und Macht ausgestattet. Die Moral, die dadurch entsteht, ist darum nur die einer rein statutarischen Sittlichkeit. Das Gebotene ist eben deßhalb gerecht, das Verbotene eben deßhalb ungerecht.[1] Die Tugend der Bürger ist daher der einfache, blinde, durch keinen Inhalt bestimmte Gehorsam. So hebt dieser Empirismus der Moral und ihre Trennung von der Religion sowohl im vorausgesetzten Urstand wie in der Setzung der staatlichen Autorität alle Moral auf und macht wie die Sittlichkeit so auch die Religion zu einer staatlichen Satzung. Buddeus hat deßhalb nicht mit Unrecht geurtheilt, daß Hobbes' Pietät gegen das Staatsoberhaupt Impietät gegen Gott und Tyrannei gegen die Staatsbürger, sein Naturrecht aber vielmehr die Verneinung alles natürlichen Rechts sei. Denn jener fingirte Naturzustand des Kriegs Aller gegen Alle, welcher die Menschen zu Thieren macht, biete offenbar keinen Raum für Rechte der Natur. Der Uebergang aus diesem in den folgenden geordneten Stand sei nicht durch den Willen Gottes, sondern durch die Vernunfterwägung des Nutzens diktirt. Demnach könne nach seiner eigenen Erklärung[2] von Gesetzen der Natur im eigentlichen Verstande nicht die Rede sein, da hier der Gesetzgeber fehlt, welchen die h. Schrift an Gott besitzt.[3]

5. Im Anschluß an Grotius, aber von Hobbes' Schroffheit zu seinem Vortheil unterschieden, hat Sam. v. Pufendorf (1632—1694) das Naturrecht in verschiedenen Schriften bearbeitet.[4] Mit Grotius hat er das Prinzip der Sozialität als Grundlage des Rechts und der Moral gemein und begründet die Geselligkeit im Willen Gottes. Denn dieser hat die Gemeinschaft der Menschen gewollt als durch die thatsächliche Beschaffenheit der menschlichen Natur bedingte Nothwendigkeit, und somit auch das dadurch erforderte sittliche Verhalten. So ist das

1) De cive XII, 1: reges legitimi, quae imperant, justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta.

2) De cive III, 33.

3) Vgl. Buddeus, Isagoge etc. p. 311 sq.

4) Elementa jurisprudentiae universalis 1660 (im Dienst seiner Heidelberger Professur des Natur- und Völkerrechts geschrieben — der ersten in Deutschland); De jure naturae et gentium 1672 — oft aufgelegt —; kompendiarisch De officio hominis et civis 1673. Diese beiden Schriften hat Barbeyrac in das Französ. übersetzt und besonders das erstere mit einer berühmt gewordenen Einleitung versehen, die ihn in Streit mit dem Jesuiten Ceillier über die Moral der Kirchenväter verwickelte. — Ueber Pufendorf vgl. Buddeus l. c. p. 312 sqq. W. Roscher, Gesch. der Nationalökonomie. Mchn. 1874 S. 304 ff.

Recht mit der natürlichen Moral verbunden, im Willen Gottes begründet und doch zugleich die Grenze gegen die christliche Offenbarung gezogen und damit die Theologie in ihrem besonderen Gebiete sichergestellt. Zwar hat Pufendorf im Lager der Theologie zahlreichen Widerspruch erfahren, besonders von Seiten Valentin Alberti's in Leipzig, der ihm ein orthodoxes Kompendium des Naturrechts entgegenstellte[1], in welchem er — mit Beistimmung z. B. von Veit Seckendorf — den Urstand des nichtgefallenen Menschen zu Grunde legte. Aber mit Recht hält ihm Buddeus entgegen, daß von diesem Urstand die natürliche Vernunft nichts wisse, also aus ihm kein Naturrecht ableiten könne. Dagegen hat z. B. auch Spener, in Erinnerung an Röm. 1, 19 und 2, 14 f. in Pufendorf's Verfahren eine berechtigte Abgrenzung der natürlichen Moral gegen die der christlichen Offenbarung, in welcher jene nur eben ihre Vollkommenheit finde, gesehen[2] und kirchliche Theologen wie Buddeus die Verträglichkeit beider Disziplinen anerkannt.

6. Christian Thomasius[3] (1655—1728), ein Eklektiker in der Philosophie im Ton des Räsonnements und ein Gegner aller scholastischen Pedanterie, bestrebt, „Bildung an die Stelle der Gelehrsamkeit zu setzen", war von den Fragen der sittlichen Welt und ihrer Gesetze, vor allem des Menschen, vorwiegend in Anspruch genommen. Am Anfang sich an Pufendorf anschließend und ein Vertheidiger desselben (gegen Alberti, seinen Lehrer in Leipzig) hat er dann dessen Bahn und Prinzip der Sozietät verlassen, aus dem die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst nicht abgeleitet und bewiesen werden könnten, und die individualistische Richtung — darin mit dem Pietismus zusammentreffend — eingeschlagen, dadurch wie durch seine ganze Geistesart und Methode der Vater der deutschen Aufklärung geworden.[4] Der höchste praktische Zweck ist die Glückseligkeit; die

---

1) Compendium juris naturae, orthodoxae theologiae conformatum, bei Budd. l. c. p. 314.

2) Bed. 1, 235.

3) Anleitung zur göttl. Rechtsgelehrsamkeit. 7 Bde. 1687 ff., erweitert 1694 u. o. Einl. zur Sittenlehre 1692. Arznei wider die unvernünftige Liebe oder Ausübung der Sittenlehre. Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta 1705, die 4. verm. Aufl. 1718. Vgl. Erdmann, Gesch. der Philos. II § 289, 5. H. Schmid, Gesch. des Pietism. S. 486 ff. W. Roscher, a. a. O. S. 340 ff.

4) Vgl. z. B. seine „freimüthigen, lustigen und ernsthaften, jedoch vernunft- und gesetzmäßigen Gedanken oder Montagsgespräche über allerhand, fürnämlich aber neue Bücher", in Monatsheften v. 1688—90, die erste periodische Schrift in deutscher Sprache, mit ihren Satiren und Angriffen auf alle Fakultäten und

philosophia practica, „die Gelahrtheit, die dem Menschen weiset, wie er glückselig leben soll“.[1] Die diesseitige Glückseligkeit ist Sache der Philosophie, die jenseitige Sache der Theologie; die höchste und dauerhafteste Glückseligkeit die Gemüthsruhe und der innere und äußere Friede, theoretisch erreicht durch die Ausrottung der Vorurtheile, vor allem des Aberglaubens, praktisch durch die Beseitigung der unvernünftigen Liebe oder der Affekte vermittelst der vernünftigen Liebe. Jene bestehen hauptsächlich in den drei Hauptsünden: Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz (1 Joh. 2, 16). Den Gegensatz zu dieser Thorheit bildet die Vernünftigkeit der Weisen. Davon nun handelt die Sittenlehre. Pufendorf's und der anderen Nachfolger des Grotius Mangel war nach Thomasius, daß sie Moral und Recht nicht genugsam sonderten. Aus jenem Prinzip der Glückseligkeit leitet Thom. daher die Grundsätze der drei Gebiete, die er unterscheidet, des justum, decorum und honestum, ab. Das honestum gehört der Ethik zu und enthält die innere Verpflichtung und sein Grundsatz ist: fac tibi quae ab aliis tibi vis fieri (was wir an anderen löblich finden); das decorum, das Wohlanständige, gehört dem gesellschaftlichen Leben zu, und sein Grundsatz: fac aliis quae tibi vis fieri; das justum endlich dem Gebiet des Rechts, sein Grundsatz: non fac aliis quae tibi non vis fieri. Dagegen lehnt er ab, von allgemeingültigen positiven Gesetzen im eigentlichen Sinn zu sprechen und läßt nur Regeln des sittlichen Handelns gelten, welche sich aus der Vernunft und Erfahrung ergeben. Das positive Sittengesetz sei ein von außen an den Menschen herangekommenes und Gehorsam forderndes, ohne sich ohne Weiteres durch die Vernunft zu rechtfertigen, wie z. B. das Verbot des Selbstmords, der Vielweiberei u. A. Damit war freilich der innere Zusammenhang der theologischen Moral mit der sittlichen Natur des Menschen gelöst und die Theologie mußte als etwas Wurzelloses und Willkürliches erscheinen. Es war natürlich, daß die Theologen sich gegen diesen bedenklichen Advokaten des Pietismus, als welcher er zuerst auftrat, wehrten. Sie ahnten den neuen und gefährlichen Geist, der sich hier regte. In jener Frage speziell machten die Theologen, z. B. Buddeus[2]

Disziplinen. Ein Verächter des klass. Alterthums: Der „Narre Homerus“ war ein Meistersänger wie Hans Sachs; Aristoteles' Politik „ist ein sehr unvollkommenes Werk“; sein „Organon“ nennt er einmal spöttisch „Aristot. Orgelwerk“, dagegen lobt er Plutarch's Moralien. Roscher, a. a. O. S. 341.

1) Buddeus l. c. p. 316: Facienda esse quae vitam hominum reddunt maxime diuturnam et felicissimam. Vgl. Budd. auch zum Folgenden.

2) l. c. p. 316.

geltend, daß mit dem Charakter des Gesetzes im strengen Sinn auch die Sicherheit jener Grundsätze, die Thom. aufgestellt, in Frage gestellt werde; vielmehr wenn wir erwägen, daß Gott das, was zur Glückseligkeit des Menschen diene, ernstlich wolle und die Zuwiderhandelnden strafe, und zwar so, daß sie anerkennen, daß Gottes, des höchsten Richters, Heiligkeit und Gerechtigkeit solche Bestrafung fordere, so werde man jenen Naturgesetzen den Charakter des Verpflichtenden nicht bestreiten können. Mit anderen Worten: wenn die Theologie bisher, den Wegen Melanchthon's folgend, den Zusammenhang der natürlichen und der christlichen Moral dadurch gewahrt hatte, daß sie auch jene im Willen Gottes begründet sein ließ und nachwies, so sah sie nun eine natürliche Moral aufkommen, welche sich jener Begründung entschlug und damit auch diesen Zusammenhang auflöste, indem sie sich rein auf die eigene Vernünftigkeit gründete. Der Gefahr, die sie darin sah, suchte die Theologie zu wehren. Aber vergebens. Das Zeitalter der unabhängigen Philosophie hatte bereits begonnen. Wenn in Thomasius der Geist der Aufklärung mit ihrem ungeschichtlichen Rationalismus und Individualismus sich geltend machte, so war die Entwicklung jener Philosophie auch bereits bei diesem Stadium angekommen und zog die Theologie in ihre Nachfolge.

§ 44. Die intellektualistische Moral der spekulativen Philosophie von Cartesius bis Wolff.

1. Cartesius und seine Anhänger.

Gegenüber dem Vorherrschen der Metaphysik in der neueren Philosophie, wie sie mit Cartesius beginnt, tritt das Interesse in der Moral entschieden zurück, und auch wo es mehr im Vordergrund zu stehen scheint, wie bei Spinoza, ist es doch völlig von dem Intellektualismus beherrscht, welcher diese Philosophie charakterisirt; und das ändert sich erst mit der popularisirenden Wendung, welche der Leibnizischen Philosophie durch Wolff gegeben wird, womit diese in die Bahn der Aufklärung einmündet und von da aus dann auch die theologische Behandlung der Moral beeinflußt.

1. Mit dem Namen des Cartesius (1596—1650) bezeichnet man den Anfang der neueren Philosophie. Diese unterscheidet sich charakteristisch von den philosophischen Bemühungen der vorhergehenden Periode. Was man vorher Philosophie nannte, war eine Summe

von formalen und realen Erkenntnissen — aus dem Gebiet der Dialektik, Physik und Psychologie —, welche den Umkreis der beobachteten Natur zu umspannen und zu deuten suchten und wesentlich nur die Vorstufe und ein Mittel für die abschließende Erkenntniß bildeten, welche die übernatürliche Offenbarung gewährte und die Theologie zu deuten berufen war. Ganz anders gestaltete sich nunmehr die Sache. Es ist eine eigene und selbständige Weltanschauung, welche die Philosophie in ihrer Metaphysik jetzt aufzubauen suchte, nicht mehr wie früher durch die Theologie ergänzt. Vielmehr trat die philosophische Metaphysik an die Stelle der Theologie und schien diese überflüssig zu machen. Daß diese Philosophie mit der Theologie, welche bisher das Wort des Abschlusses besaß, zusammentraf, war unvermeidlich. Es kam darauf an, wie sich nunmehr das Verhältniß gestalten würde, ob die Theologie sich in das Gefolge der neuen Herrscherin im Reich des Geistes begab, oder durch Kompromisse sich zu helfen suchte, oder ihr selbsteigenes Gebiet behauptete oder wiedergewann. Das ist der Gang der Geschichte geworden. Wie mit Aristoteles das philosophische Denken der Griechen sich auf seine eigene Vernunft stellte, losgelöst von den überlieferten Autoritäten auch des religiösen Glaubens, während noch für Plato der religiöse Gedanke die zusammenhaltende Macht des Ganzen war, ähnlich vollzog sich die Wendung des philosophischen Geistes jetzt: Cartesius bezeichnet die Loslösung des philosophischen Denkens von den überlieferten Autoritäten. Es ist charakteristisch, daß gerade auf dem Boden der römischen Kirche und bei einem Gliede derselben, der selbst auch eine Wallfahrt nach Loretto gemacht, also gerade auf dem Boden der Herrschaft der Autorität sich diese Loslösung von aller äußeren Autorität und die Zurückziehung auf das eigene Selbst vollzog. Wohl gründete sich auch vorher die Philosophie auf die Natur der Menschen und ihre Gesetze, aber es war der Wille Gottes, den man darin fand und zur Grundlage aller Folgerungen machte. Jetzt aber war es die Natur des Menschen selbst und allein, von der man ausging. Da nun der Mensch sinnlich-vernünftiger Natur ist, so konnte es die sinnliche oder die vernünftige Natur sein, die man zu Grunde legte. Im englischen und späteren französischen Naturalismus, auch in der deutschen Moralphilosophie zum Theil, war es die sinnliche Natur, auf die man das System des Eudämonismus gründete; in Cartesius und seinen Nachfolgern ist es die vernünftige Natur; und so ist es denn hier die intellektualistische Richtung, welche an der Schwelle der neueren Philosophie steht. Das

Denken ist für Cartesius alles: der Mensch ist eine mens cogitans. Mit allem Gegebenen brechend gründete er die ganze Wirklichkeit auf das denkende Subjekt. Es ist der einseitige Intellektualismus, welcher diese Philosophie beherrscht wie seinerzeit die griechische Philosophie. Die Klarheit des Denkens und die Nothwendigkeit der Folgerung ist die Norm und der Beweis der Wahrheit und Wirklichkeit. Dieser Rationalismus ist die Abstraktion von allen gegebenen und geschichtlichen Größen. Das ist das auflösende, ja wir werden sagen dürfen das revolutionäre Element, das in ihm liegt. Denn „Vernunft" ist alles, Geschichte ist nichts. Als ob der Mensch selbst eine Abstraktion und nicht eine geschichtliche Größe wäre. Daraus ergibt sich auch für die Moral, daß das Gute nicht eine objektiv gewisse, im Willen Gottes oder in sich selbst begründete Größe ist, sondern die Moral ihre Begründung nur im Denken des Menschen und seiner Folgerichtigkeit und folgerichtigen Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse hat, in denen der Mensch steht.

Bei dieser Vorherrschaft des Theoretischen vor dem Praktischen — trotz der praktischen Abzweckung, welche Cart. der Philosophie gibt[1] — ist es natürlich, daß die Ethik bei Cartesius nur wenig ausgebildet ist und auch hier wesentlich intellektualistischen Charakter trägt. Es ist besonders sein Brief De summo bono an die Königin Christine von Schweden, in welchem er seine Ansichten über die Moral vorträgt[2], und zu welchem etliche andere Briefe und eine Abhandlung über die Leidenschaften an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz hinzukommen. Im Anschluß an den Anfang der Schrift Seneca's De vita beata (omnes homines beati vivere volunt) bezeichnet auch er — in Uebereinstimmung mit der Antike überhaupt, z. B. auch Aristoteles in seiner Nikom. Ethik — als das ethische Ziel die Glückseligkeit. Wenn diese nun, rein geistig gefaßt, aus dem konsequenten guten Willen hervorgeht, das Wollen und Handeln aber von der Vorstellung abhängt, so kommt also alles auf die richtigen, d. h. deutlichen und klaren Vorstellungen an. So ist also die erste Stufe zur Erreichung des ethischen Ziels der Glückseligkeit das richtige Wissen von dem, was zu thun und was zu lassen ist, „die zweite Bedingung dann der feste und dauerhafte Wille, das, was man als richtig erkannt hat, zu thun".[3]

1) Joh. Müller, Der Begr. der sittl. Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza. Lpz. 1890 S. 6. 7.
2) Vgl. zum Folgenden M. Heinze, Die Sittenlehre des Descartes. Lpz. 1872.
3) M. Heinze, a. a. O. S. 13 f.

Jenes ist die Weisheit, dieses die Tugend. Die Weisheit ist es, welche die Unfreiheit der Seele, d. i. die Abhängigkeit von den Affekten überwindet, indem sie lehrt die Lust an vernunftgemäßer Thätigkeit aller andern Lust vorzuziehen. Dieß erinnert an die Ethik der Stoa[1], welche wieder an Aristoteles sich anschließt. Indem Cartesius darauf zurückgreift, die Ethik im Wissen und in der richtigen Einsicht begründet, hat er damit für die Moral, wenn er auch nicht weiter darauf einging, das Prinzip der Aufklärung festgestellt. Denn die sittliche Unvollkommenheit ruht ihm auf der intellektuellen, wie sie vom endlichen Wesen des Menschen unabtrennbar ist.[2] Je einsichtiger daher der Mensch ist, um so sittlich vollkommener wird er sein — das ist die logische und so verhängnißvolle Konsequenz, welche die Aufklärungsmoral zog. Sie ruht in der formalen Bestimmung der Sittlichkeit bei Cartesius, wonach sie ihm „die Weisheit ist, die nach klar Erkanntem handelt".[3]

2. Sehr verschiedenartige Anhängerschaft hat Cartesius gefunden. Als das Prinzip der Aufklärung machte sich seine Philosophie in Holland geltend, wo sie auf den Universitäten Utrecht, Groningen, Franeker Vertreter gewann, unter dem lebhaften Widerspruch des scholastischen Voët. In Balthasar Bekker (1634—1698), dem Verf. der „bezauberten Welt", zog sie ihre Konsequenz der Aufklärung; und von der kirchlichen Orthodoxie bekämpft fand sie unter den Coccejanern und Arminianern Freunde. Anders wieder gestaltete sich ihre Nachwirkung in Frankreich. Der Gegensatz der Jesuiten führte ihr die Gegner derselben zu. Die Scheidewand, welche Cartesius zwischen Seele und Körper aufgerichtet, ließ eine zusammentreffende Berührung beider nur in Gott, der dritten Substanz, möglich erscheinen. Diese nothwendige Folgerung hatte Arnold Geulinx[4] (1625—1669) in seinem sogenannten Occasionalismus gezogen, wonach also die sinnliche Einwirkung, welche die entsprechende Willensbewegung hervorzurufen scheint, nur den Anlaß für Gott als den eigentlich Handelnden gibt. Daraus ergibt sich für die ethische Betrachtung, daß Gott der eigentlich Handelnde ist, für uns also nur Erkenntniß unsrer Ohnmacht, demnach Demuth und Ergebung übrig bleibt.[5] — Diese Gedankenreihe mußte den von den Jesuiten be-

1) M. Heinze, a. a. O. S. 24.
2) Joh. Müller, a. a. O. S. 8 ff. 3) A. a. O. S. 56.
4) Geb. zu Antwerpen, Lehrer zu Löwen und Leyden, wo er zum Protestantism. überging. Vgl. Ueberweg-Heinze III, 78 ff.
5) Γνῶθι σεαυτόν s. Ethica. Amst. 1665.

kämpften Cartesianismus um so mehr der mystischen Richtung der Jansenisten empfehlen.[1] Daß man sie daher wegen ihres Cartesianismus Calvinisten schalt, .ist von jenem Satz der Alleinwirksamkeit Gottes aus verständlich. — Nicht minder vermittelte sich dadurch der Uebergang zu der mystischen Philosophie des Oratorianers Malebranche (1638—1715) trotz seiner Polemik gegen die Jansenisten (Quesnel und Arnauld).[2] Von Cartesius (Abh. vom Menschen) angeregt, schloß er sich auch in dem Ausgang seiner Gedanken an diesen an: das Wesen des Geistes ist Denken, das der Materie Ausdehnung. Wie zu dieser die Bewegung, so gehört zu jenem der Wille. Was wir denken, sind die Ideen der Dinge. Der Ort der Ideen aber ist Gott. So denken wir also alle Dinge in Gott; er ist der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper; alle Ideen sind in dem unendlichen Gott beschlossen, wie ebenso alle Willensbewegungen.[3] Gott ist das Prinzip und das wahre Objekt wie aller Erkenntniß, so alles Wollens. Unwillkürlich lieben alle Kreaturen, ob gute oder böse, Gott natürlicher und nothwendiger Weise. Diese Bewegung der Liebe zu Gott wohnt aller Kreatur ein: er ist der letzte Grund und das letzte Ziel, das höchste, unendliche, allmächtige Gut, zu dem es alles Kreatürliche zieht, in dem allein es seine Glückseligkeit findet, nach der es begehrt, in dem es allein ausruht[4] u. s. w. Damit sind wir

---

1) Die von Arnauld und Nicole mit Beihülfe Pascal's verfaßte Logik von Port Royal 1662 galt als cartesianisch. Erdmann, a. a. O. § 268, 3.

2) Außer seinem Hauptwerk: De la recherche de la vérité 1674 u. ö. von zwei zu 4 BB. erweitert; Conversations chrétiennes 1677 (Verhß. seiner Philos. zum Christenth.); De la nature et de la grâce 1680; Médit. chrét. et metaph. 1683; Traité de morale 1684; Entretiens sur la metaph. et sur la Religion 1688; Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être desinteressé 1697; Entretiens d'un philos. chrét. et d'un philos. chinois 1708.

3) Toutes les idées particulières que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur. De la rech. III, 6.

4) Il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puis qu'il vient de Dieu et qu'il n'y a rien qui puisse en arrêter les mouvements que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne suive necessairement les mouvements de cet amour. Les justes, les impies, les bienheureux et les damnés aiment Dieu de cet amour. Car cet amour naturel que nous avons pour Dieu étant la même chose que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le souverain bien, il est visible que tous les esprits aiment Dieu de cet amour puis qu'il n'y a que lui qui soit le bien universel, le bien infini, le souverain bien. Car enfin tous les esprits et les démons mêmes désirent ardemment d'être heureux et de posséder le souverain bien, et ils le désirent sans choix, sans déliberation, sans liberté et par la necessité de leur nature. Etant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement naturel

wieder bei der alten Mystik angelangt. Der Ausgangspunkt war wie in der hellenischen Philosophie der Intellektualismus, er mündet wie dort in pantheistischer Mystik. Gott ist die einzige Realität, nach ihr strebt alle Existenz naturnothwendig. Hier berühren sich Epiktet, Plotin und Augustin. Das sieht christlich aus, denn Gott ist die Wahrheit aller Dinge, alles Denkens und Wollens. Aber es kommt darauf an, ob das Verhältniß als ein persönliches und daher freies gewahrt wird. Hier dagegen wird der persönliche Unterschied aufgehoben: Gott selbst ist der Geist und die Vernunft in uns und umgekehrt. Die Liebe zu Gott ist also eine naturnothwendige, welche die Freiheit im eigentlichen Sinne negirt, weil dieselbe nur im Sinne der inneren Naturnothwendigkeit gedacht ist. Das lautet fromm und kann sich mit der Frömmigkeit verbinden, und im Sinn höchster christlicher Moral, weil der Liebe zu Gott, gesagt scheinen und auch in diesem Sinne gewendet und verwandt werden; aber es selbst ist doch das Widerspiel desselben, weil im Sinn eines substantiellen Pantheismus. Es fehlt der eigentlich sittliche Ausgangspunkt des Gewissensverhältnisses zu Gott, der Schuld, der Vergebung, der Rechtfertigungsgewißheit, als der nothwendigen Voraussetzung eines wahrhaft persönlichen ethischen Verhältnisses und Verhaltens zu Gott. Hier haben wir im Wesentlichen bereits den Gedankenkreis Spinoza's. Es ist im Grunde nur der Unterschied des Temperaments, der beide unterscheidet: des lebhaften Gefühls und der Gemüthsbewegung bei Malebranche, der ruhigen, kühlen Betrachtung bei Spinoza. Jener ist auch in seiner Philosophie ein Religiöser, bei diesem ist die Religion Philosophie.

§ 45. Die intellektualistische Moral der spekulativen Philosophie von Cartesius bis Wolff.

2. Spinoza.

1. Spinoza (1632—1677) hat zwar für seine Zeit keine Wirkung auf das Gebiet der theologischen Ethik und der Theologie überhaupt gehabt, vielmehr von dieser Seite aus nur Widerspruch und

de notre coeur ne cessera jamais, que par la possession de ce bien. De la rech. etc. III, 4 und I, 17. In der Frage, ob diese Liebe zu Gott die eigene Glückseligkeit suche, kam Mal. in Streit mit dem Oratorianer Lamy, der das leugnete und die völlig gleichgültige Liebe — der Mystiker — forderte. Denn sonst liebe der Mensch im Grunde nicht Gott, sondern sich selbst, während Malebr. die Liebe unserer selbst in Gott lehrt. Vgl. über diese Debatte Buddeus, Einleitung in die Moral-Theol. Deutsch. Lpz. 1728 S. 101 f. und Isagoge etc. 1727 p. 671 u. ö.

zwar sehr entschiedenen erfahren, aber seine spätere Wirkung auf die Entwickelung des philosophischen Geistes machte sich mittelbar auch in der Theologie und ihrer Ethik geltend, und so hat er denn auch in der geschichtlichen Darstellung dieser Ethik Berücksichtigung zu finden. Von seinen Werken kommen hier in Betracht „der Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“[1], der „theologisch-politische Traktat“[2] und die „Ethik“.[3]

Der Traktat von Gott u. s. w. bildet den Uebergang von der cartesianischen Stufe zu seiner späteren in der Ethik. Hier ist noch nicht die Identifizirung Gottes mit der Substanz vollzogen und die Willensfreiheit und der Zweck noch nicht so entschieden verneint wie später; hier sucht Spinoza also noch auf der Bahn der teleologischen Moral das höchste Gut, worum es ihm zu thun war, zu erreichen. Denn dieß bezeichnet er im „Traktat von der Verbesserung der Erkenntniß“ als das Ziel seines Suchens (an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia). Der Weg dazu aber ist ihm schon in jenem Trakat die Erkenntniß. Diese ist ihm das Prinzip des Sittlichen. Je nach dem Objekt bestimmt sich auch die Wahrheit und der Werth der Erkenntniß. Die Erkenntniß Gottes ist die Wahrheit und mit ihr ist die Liebe zu Gott gegeben, mit dieser aber, der Hingebung an das Höchste, die Glückseligkeit. Hierin haben wir den Uebergang zur Ethik und zu ihrem letzten Resultat: der intellektuellen Liebe zu Gott. Nur daß „die Ethik“ an die Stelle Gottes die Substanz, damit an die Stelle der Freiheit die Nothwendigkeit und an die Stelle der teleologischen Betrachtung das Kausalitätsprinzip setzt — damit aber die Moral im herkömmlichen, und werden wir sagen dürfen im eigentlichen Sinne verneint.

2. Die andere Schrift, der theologisch-politische Traktat, ist zunächst durch Zeitverhältnisse veranlaßt. Wie schon die weitere

1) Tractatus de Deo, et homine eiusque felicitate 1661 (vielleicht schon 1654 oder 1655 verfaßt). Daran schließt sich der Tractatus de intellectus emendatione 1662.

2) Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus 1 Joh.: per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamb. 1670. Amsterd. 1673. 1674.

3) Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I de Deo, II de natura et origine mentis, III de origine et natura affectuum, IV de servitute humana seu de affectuum viribus, V de potentia intellectus seu de libertate humana, nach Spin. Tod erschienen mit anderen Traktaten u. d. T.: Opera posthuma 1677.

Ausführung des Titels erkennen läßt, tritt er für die Gewissens- und Glaubensfreiheit ein, wie sie in der Monarchie allerdings nicht statthaft ist, denn „das Geheimniß der monarchischen Regierungsform ist, die Menschen in der Täuschung zu erhalten und die Furcht, womit sie im Zaum gehalten werden müssen, unter dem vielverheißenden Namen der Religion zu verstecken, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als ob es ihre Wohlfahrt wäre". „In einem freien Staat dagegen gibt es nichts Unheilvolleres als das freie Urtheil des Einzelnen irgendwie einzuschränken." Man muß nicht „über spekulative Dinge Gesetze aufstellen und die Meinungen für Verbrechen und Sünden halten und verdammen". Denn „nach dem Recht des Staates sollten nur Thaten gerügt werden, dagegen Worte unstrafbar sein". Es sind die Grundsätze der Aufklärung, die Spinoza hier vorträgt. Denn die Religionen sind nach seiner Meinung nur nach den Ansichten verschieden, während der Lebenswandel bei Christen, Juden und Heiden der gleiche sei. In diesem Sinne nun will er die heil. Schrift einer „unbefangenen und freien" Untersuchung unterwerfen und findet da, daß die Propheten und die heil. Schriften überhaupt Gewicht nur in dem haben, was sich auf das sittliche Lebensverhalten bezieht, dagegen das ganze übrige Gebiet der Glaubensüberzeugung freilassen, so daß es „bloß nach den Werken zu beurtheilen ist, ob der Glaube des Einzelnen gottselig oder gottlos ist". Die Freiheit des Einzelnen nun, wie sie im Naturrecht begründet ist, unterliegt aber der Autorität der höchsten Staatsgewalt, soweit auf diese Recht und Macht der Einzelnen übertragen ist, so daß jene „allein das Recht hat zu entscheiden, was Recht, Unrecht, gottselig und gottlos sei". Und so unterwirft Spinoza auch diesen seinen Traktat dem Urtheil der höchsten Gewalten seines Vaterlands. Auf diesen Grundlagen nun ruht die Ausführung seines Traktats, welcher, wie der Titel besagt und diese Einleitung erkennen läßt, ebenso theologischen wie politischen Inhalts ist. Denn die erste Partie (c. 1—15) ist eine kritische Erörterung der alt- und der neutestamentlichen Schrift. Die philosophische Grundanschauung von der Einheit Gottes und der Natur[1] liegt überall zu Grunde und kommt immer wieder zum Vorschein, aber sie bildet nur die Voraussetzung der mehr praktischen Erörterungen dieses Traktats. Und ebenso kommt seine ethische Denkweise an einzelnen Orten zum Ausdruck.

1) Z. B.: „Weil die Macht der Natur nichts anderes als Gottes Macht selbst ist, so ist gewiß, daß wir Gottes Macht nur insofern nicht einsehen, als wir die natürlichen Ursachen nicht kennen". c. 1.

„Alles, was wir schicklicher Weise begehren — heißt es c. 3 p. 92 — kann auf folgende drei Punkte zurückgeführt werden: die Dinge nach ihren ersten Ursachen zu erkennen, die Leidenschaften zu bezähmen oder die Tugendhaltung zu erlangen, und frei und mit gesundem Körper zu leben". Das erste ist die Hauptsache. Denn „derjenige ist der vollkommenste und der am meisten an der höchsten Glückseligkeit Antheil hat, der die intellektuelle Erkenntniß von Gott als dem vollkommensten Wesen über alles liebt und sich ihrer am meisten freut" (c. 4). Da die Erkenntniß der Wahrheit nun Sache der Philosophie ist, nicht des Glaubens, dieser vielmehr es mit dem Gehorsam gegen die Offenbarung zu thun hat, so stehen beide unabhängig neben einander. — Die Staatslehre aber, welche den weiteren Inhalt der Schrift bildet (von c. 16 an), hat das „Naturrecht" zur Grundlage, wonach das Recht so weit reicht als die Macht und Jegliches in seinem Bestand zu beharren sucht, ohne Rücksicht auf den Anderen, d. h. der natürliche Egoismus das im letzten Grunde Maßgebende ist. Da es nun aber „nützlicher" ist, nach der Vernunft zu leben, deren Vorschriften nur das wahrhaft Nützliche des Menschen bezwecken, so räth der eigene Vortheil den gesellschaftlichen Vertrag an, um die Existenz zu sichern, in welchem Vertrag daher eine Uebertragung des Rechts oder der Macht auf die Obrigkeit stattfindet, soweit dieß im Interesse der Einzelnen liegt (c. 17). Es ist die Theorie des Naturrechts und Naturzustands u. s. w., verbunden mit dem Utilitätsprinzip in der ungeschichtlichsten Gestalt, die hier vorgetragen und darauf Recht und Macht der Obrigkeit gegründet wird, zu bestimmen, was Recht und Unrecht sei und auch in Sachen der Religion die nöthigen Anordnungen zu treffen, d. h. die Herrschaft des Staats über die Kirche (c. 18. 19). Je äußerlicher dieß alles gefaßt wird, um so leichter sondert sich dann hievon das Gebiet der Freiheit des Gedankens. Denn es hat sich jeder nur des Rechts, nach eigener Sinnesentschließung zu handeln, begeben, nicht aber des Rechts zu denken und zu urtheilen und folglich zu reden (c. 20).

3. Wenn wir hier eine Sittlichkeit der äußeren Legalität haben, so entwickelt die Ethik die höhere philosophische Tugend. Da Spinoza mit Cartesius das Prinzip der Erkenntniß vertritt und somit die letzte Entscheidung in den Intellekt legt, so begegnet uns dieselbe Erscheinung der zwei Stufen der Sittlichkeit, wie wir sie von der antiken Ethik an als die nothwendige Konsequenz jenes einseitigen Intellektualismus gefunden haben. Spinoza nennt sein Hauptwerk: Ethik. Aber es ist die

Verneinnng wenigstens dessen, was man bis dahin unter Moral verstanden und gewöhnlich darunter versteht, d. h. der Lehre von den freien Willensverhältnissen gegenüber den Geboten des Sollens. Das ist schon in den Worten des Titels ausgesprochen: ordine geometrico demonstrata. Denn die Geometrie oder die Mathematik überhaupt ist eine Lehre von nothwendigen Seinsverhältnissen der Natur, nicht von freien Willensverhältnissen der Persönlichkeit. Spinoza hat es auch nicht mit einem freien Subjekt zu thun, weder beim Menschen, noch bei Gott, sondern mit Natur. Denn wenn er in der Ethik im 1. Theil von Gott, im 2. von der Seele, im 3. von den Affekten handelt, 4. von der Knechtschaft, wie sie durch die Herrschaft der Affekte, 5. von der menschlichen Freiheit, wie sie durch die Erkenntniß gesetzt ist, so ist ihm Gott nicht Subjekt, sondern Substanz oder Natur. Denn in diese eine Substanz löst er die drei Substanzen des Cartesius — Gott, Welt, Mensch — auf. Ist Gott aber die Substanz, die Natur selbst, die als absolute Macht der inneren Nothwendigkeit allem Einzelnen einwohnt und in allem, was ist und geschieht, zur Erscheinung kommt, so ist dadurch ein System der Nothwendigkeit bedingt, welche von allem gilt, was ist und geschieht, womit zwar die Herrschaft des Kausalitätsprinzips, der unzerreißbaren Kette von Ursache und Folge gesetzt, aber alles, was Freiheit und Zweck heißt, ausgeschlossen und dem Gebiet der Täuschung zugewiesen ist. Ist aber alles naturgesetzliche Nothwendigkeit und ist Willensfreiheit und Zweck verneint, kann dann noch von Moral im eigentlichen Sinne die Rede sein? Spinoza ist zwar dem bloß formalen Intellektualismus des Cartesius überlegen durch sein reales Prinzip der substanziellen Natur, aber er kennt eben mit dieser seiner Natur nur ein Sein, kein Sollen, also auch nur Betrachtung und Beschreibung, nicht Aufgaben, die zu lösen sind. Die Ethik ist zur Naturbeschreibung, der Ethiker gewissermaßen zum Naturforscher geworden; die imperative Form der Darstellung wäre daher im Grunde ebenso lächerlich wie in einer Naturbeschreibung. Es bleibt uns nur Beobachtung übrig, ohne alles ethische Pathos und sittliche Theilnahme. Damit fallen auch die Gegensätze von gut und bös dahin; wenigstens verlieren sie allen absoluten Werth und behalten nur etwa relativen Werth wie die Unterschiede von nützlich und schädlich. Es wird nicht nöthig sein, hiefür auf die einzelnen Sätze der „Ethik" zu verweisen. — Dem entspricht nun auch die Lehre von den Affekten oder inneren Zuständen, welche den Uebergang zum Handeln vermitteln. Sie sind entweder leidende oder

handelnde, drücken also entweder eine Minderung oder eine Mehrung unseres Wesens aus, widerstreiten also entweder der Tugend oder sind ihr gemäß. Zu den ersteren, den leidenden, gehört vor allem die Traurigkeit und was mit ihr zusammenhängt: Haß, Neid u. s. w. Selbst die drei, welche sonst von der Moral mit am höchsten gestellt werden, verwirft Spinoza: Mitleid, Demuth, Reue[1], denn sie sind leidende Affekte und Erscheinungen einer Minderung unseres Wesens und mangelnder Erkenntniß. Denn wenn alles nothwendig ist, so ist auch alles gut, ist also als solches zu erkennen. Für die Menge allerdings, welcher die höhere Erkenntniß fehlt, mögen diese drei Affekte nöthig und nützlich sein, ebenso wie die Affekte der Furcht und der Hoffnung. Dagegen wer die Erkenntniß hat, der ist davon frei. Wir haben hier ganz den Aristokratismus der antiken Moral, weil das gleiche Moralprinzip des Intellekts. — Diesen leidenden Affekten stehen gegenüber die handelnden Affekte, d. i. die Vernunftaffekte, die sich in der fortitudo zusammenfassen und entweder den eigenen Nutzen oder das Wohl der Anderen suchen, worauf nun hier näher einzugehen zu weit führen würde. Wie soll nun aber der Sieg über die vernunftwidrigen Affekte und der Uebergang zu den vernunftgemäßen Affekten gewonnen werden, wenn doch alles durch den Kausalnexus nothwendig bestimmt ist? Wenn Spinoza die Erkenntniß als Prinzip bezeichnet, kann diese Prinzip einer Aenderung sein, wenn doch die Freiheit nach ihm mit der inneren Nothwendigkeit identisch und nicht die Macht der Setzung eines neuen Anfangs von Kausalreihen ist? Was die christliche Ethik Bekehrung nennt, ist hier ein Unvorstellbares und Unvollziehbares. Das spinozistische Denken kennt nur ein Sein, kein Werden. Sp. verweist uns auf die zeitlose Vernunftbetrachtung, aber diese ist keine Macht der Freiheit über das der Zeit angehörige Sein und Geschehen. Es ist der Geist der reinen Betrachtung, der bei ihm herrscht, deßhalb auch einer ganz inaktiven Betrachtung. Denn da die absolute Substanz selbst nur das ruhende Sein, nicht der Geist der lebendigen Geschichte ist, so kennt auch diese Ethik keine Geschichte des inneren Menschen, die durch eine innere Sinnesänderung sich vollzöge, und kein Handeln im eigentlichen Sinn, weil keine Persönlichkeit. Das heißt, sie ist unethisch und vollends dem abendländischen Geist der geschichtlichen Bewegung fremd. Daß sie trotzdem auf die Geistesentwickelung des Abendlandes später solchen Einfluß geübt, wird

1) IV propos. 50. 53. 54.

daher als eine Art Flucht aus der treibenden Bewegung des wirklichen Lebens in die Stille dieser ruhenden Betrachtung zu erklären sein, und ist obendrein nicht geschehen, ohne daß sie eine wesentliche Umbildung im Sinne der geschichtlichen Betrachtung und jene Substanz selbst eine Umwandlung in den Begriff des geschichtlichen Prozesses erfahren hat. Wenn aber am Schluß diese Ethik als Ziel die intellektuelle Liebe zu Gott bezeichnet und von dieser Liebe wie mit Worten der vollsten Mystik redet[1], so ist diese Liebe doch nicht im eigentlichen Sinn als Wollen der Liebe, sondern nur im Sinn des Intellekts gemeint: das Auge ist stetig auf den gleichbleibenden oder identischen Grund und Inhalt aller Dinge gerichtet und betrachtet denn auch alles Einzelne unter diesem Gesichtspunkt (sub specie aeternitatis), d. h. nicht als Einzelnes für sich, sondern als Erscheinung jenes Ewigeinen und findet darin seine Ruhe und Glückseligkeit. Wenn das hier Liebe genannt wird, so ist das ein unberechtigter und im Grunde sophistischer Sprachgebrauch. Denn von einem persönlichen Verhältniß, welches doch sonst die Liebe ist, ist hier keine Rede. Denn „wer Gott liebt, kann nicht wollen, daß Gott ihn wieder liebe"[2], d. h. sie ist nur ruhende und damit befriedigte Betrachtung, kein persönliches Verhalten im eigentlichen Sinn, welche daher auch keine Geschichte und geschichtliche Aufgabe kennt.

Wir sehen, das Ganze ist eine sog. Ethik, in welcher der eigentlich sittliche Nerv durchschnitten ist, weil sie ganz unpersönlich ist. Das persönliche Verhältniß und seine Richtigstellung aber ist die Voraussetzung aller Ethik. In diesem Sinn haben denn auch unsere alten Theologen sich über dieselbe völlig verwerfend ausgesprochen.

3. Spinoza hat bereits zu seiner Zeit und bald nach seinem Tode eine große Zahl von Gegnern[3] und so dann auch von den Vertretern der lutherischen Ethik aus, außer Schomer insonderheit von

---

1) „Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellektuellen Liebe" (Propos. 35). „Die intell. Liebe der Seele zu Gott ist Gottes eigene Liebe, durch welche Gott sich selbst liebt — die intell. Liebe der Seele zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt" (Propos. 36). „Hieraus ergibt sich, daß Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und die intell. Liebe der Seele zu Gott ein und dasselbe ist" (Zusatz). „Hieraus kann man deutlich erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen" 2c. (Erläuterung).

2) 5. Th. Propos. 19.

3) Buddeus in seinen Theses theologicae de atheismo et superstitione. Jen. 1717 gibt p. 171 sqq. eine Aufzählung derselben.

Buddeus lebhaften Widerspruch gefunden. Es war die pantheistische Grundlage, die mathematische Methode und die Aufhebung der Sittlichkeit durch die Verneinung der Freiheit, wogegen sich der Widerspruch richtete. Man erkennt leicht, daß diese drei Gesichtspunkte innerlich eng mit einander zusammenhängen. Wenn man den Pantheismus als Atheismus bezeichnete, obgleich Spinoza „Gottes voll“ war, wie Schleiermacher von ihm rühmte und wie allerdings die Sprache der spinozistischen „Ethik“ lautet, so geschah es von der — allerdings richtigen — Voraussetzung aus, daß nur der persönliche Gott Gott sei und eine „Natur“ oder „Substanz“ den Namen Gottes nicht verdiene, weil kein persönliches religiöses Verhältniß, sondern nur eine gewisse religiöse Stimmung möglich mache. Buddeus widmet jener Anklage auf Atheismus in seinen Theses theologicae de atheismo etc. eine eingehende Schrift. Wenn das Gift des Atheismus — führt er in der Einleitung aus — immer weiter um sich greife und man auch von einem Spinozismus ante Spinozam reden könne, so sei doch Spinoza der Hauptrepräsentant[1]; denn er lasse keinen anderen Gott als die Natur gelten, das sei aber impietas. Im „theol.-polit. Traktat“ trete das nicht so offen hervor wie in seiner nach seinem Tod erschienenen „Ethik“. Der Atheismus aber hebe die Tugend auf.[2] Man rede dort zwar viel davon, und so habe auch Spinoza immer die Gerechtigkeit und die Liebe im Munde, aber er meine damit nur die äußere Legalität und den Gehorsam gegen das bürgerliche Gesetz.[3] Er kennt kein natürliches Sittengesetz, das jus naturale ist ihm keine lex naturalis, sondern nur die Naturnothwendigkeit des determinirten Individuums; so denn auch keine Sünde von Natur, sondern wie Hobbes nur bürgerliche Gesetze.[4] Damit aber entzieht er dem Staat sein — göttliches — Fundament und stellt ihn nur auf den Nutzen.[5] Mit Berufung auf die „Ethik“ aber tadelt er Spinoza's Verneinung der menschlichen Freiheit, wie sie aus seiner Ansicht von der schlechthinigen Determinirtheit alles Thuns folge, da ja der Mensch nur ein Theil der Natur sei, also was ihm begegnet, als nothwendiges Geschick mit

1) c. 1 § 26 p. 163: pro atheorum nostra aetate principe habendus.
2) c. 4 p. 335 sqq.
3) p. 336; mit Berufung auf Tract. theol. pol. c. 19 p. 215. c. 20 p. 228: Justitia a solo summarum potestatum decreto pendet, adeoque nemo, nisi qui secundum earum concepta decreta vivit, justus esse potest. Aehnlich die Polemik in Budd. Isagoge histor. theol. p. 726[a].
4) Theses p. 337 sq.; mit Berufung auf den Tract. c. 16 p. 175.
5) p. 339, Tract. c. 19 p. 215.

Gleichmuth hinzunehmen habe.[1] In der Polemik gegen die Anwendung der mathematischen Methode auf das ethische Gebiet als ein Gebiet der Freiheit war ihm schon Schomer vorangegangen.[2] — Diese Polemik hatte Spinoza für längere Zeit für die Theologie und für die allgemeine Würdigung überhaupt beseitigt, bis dann Lessing's bekanntes Gespräch mit Jacobi und der sich daran anschließende Schriftenwechsel ihn wieder auf die Tagesordnung stellte und Goethe sowohl wie die nachkantische spekulative Philosophie auf ihn, in mannigfaltiger Modifikation, zurückgriffen und auch Schleiermacher's philosophische Ethik seine Einwirkung deutlich erkennen ließ.

§ 46. Die intellektualistische Moral der spekulativen Philosophie von Cartesius bis Wolff.

3. Leibniz und Christian Wolff.

1. Leibniz (1646—1716) bezeichnet in seiner Natur wie in seinen Gedanken den Gegensatz zu Spinoza. Der ruhenden Beschauung des Orientalen, der in der Betrachtung des Allgemeinen aufgeht und an die Stelle der konkreten Erfassung des Wirklichen und Einzelnen ein bloßes Begriffsnetz logisch-mathematischer Konstruktionen setzt, tritt in Leibniz der aktive und konkrete Geist des Abendländers gegenüber, dessen Sinn ganz anders wie dort für die Mannigfaltigkeit des Wirklichen, der öffentlichen Interessen und der Kulturaufgaben erschlossen ist, der allenthalben Leben, Bewegung und Selbständigkeit der einzelnen Kräfte sieht, welchem die Welt nicht ein ruhendes Sein, sondern eine Welt der Thätigkeiten, der Geschichte, der göttlichen Regierung ist, in welcher auch das Christenthum seinen Platz hat und seine entsprechende Würdigung findet. Damit sind denn ganz andere Voraussetzungen auch für die Werthung des Sittlichen gegeben als dort. Dieser Naturartung entsprach auch die Wirklichkeit seines thätigen Lebens, dessen Kreise so ziemlich den ganzen Umfang der geistigen

1) Theses etc. p. 429 mit Berufung auf Eth. II propos. 48. „Einl. in die Moraltheol. S. 94 f. Außerdem vgl. seine lebhafte Polemik gegen Spin.'s impia dogmata u. absolute Nothwendigkeitslehre in s. Isag. histor. theol. p. 260[b], 302[a]: Summa autem doctrinae moralis Spinozae aliorumque atheorum, fatalem quandam absolutamque necessitatem afferentium, eo redit, ferenda esse omnia aequo animo, eo quod quaecunque contingunt, necessario contingant et aliter contingere nequeant; stultum itaque esse, animo angi aut excruciari vel tristitiae concedere locum etc.

2) Budd. Isag. etc. p. 433[ab].

Interessen umfaßten. Von den letzten Problemen der Metaphysik und Mathematik erstreckten sie sich bis zu den Aufgaben der speziellen Geschichtsschreibung, die ihm gestellt waren, der politischen und juristischen Fragen, in die er einzugehen hatte, zum Entwurf einer Akademie der Wissenschaften, welcher er auch die Mission als Aufgabe stellte, bis zu den Verhandlungen über eine Einigung zwischen der evangelischen und katholischen Kirche und bis zur Vertheidigung der religiösen Weltanschauung gegen die Bestreitung derselben. Nicht leicht ist je ein anderer Geist an Universalität der Interessen dem seinigen gleichgekommen. In seiner Lehre von den Monaden aber, diesen individuellsten Kraftzentren als Ausgangspunkten der Wirksamkeit und ihrem Verhältniß zu Gott, der Urmonas, verknüpfte er das Einzelnste mit dem Letzten und Höchsten zu einem in Gott begründeten System der Harmonie des gesammten Seins. Von da aus glaubte er das monistische System Spinoza's durch sein Prinzip des Individualismus zu überwinden — wie er es in seinem bekannten Wort ausspricht: Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Diese Welterklärung vermittelt ihm zugleich die Zusammenstimmung der moralischen Welt mit der physischen[1]; er erklärt die Welt mechanisch wie teleologisch und theologisch zugleich. Aber so sehr in allem dem die Bedingungen für eine Ausbildung der Moral gegeben scheinen, so tritt ihm diese doch gegen die übrigen Geistesgebiete zurück. Es ist die Vorherrschaft des Intellektualismus, welche die Moral beeinträchtigt. Denn das Moralische ist ihm im Grunde mit dem Geistigen identisch. Er rühmt „das Jahrhundert der Entdeckungen und Erfindungen", weil durch „die nützlichen Erfindungen und Entdeckungen" die Wahrheit und dadurch Frömmigkeit und Geistesruhe gefördert und die Herrschaft des Menschen über die Natur vermehrt werde. Diese Identifizirung der Kultur mit der Sittlichkeit ist die naturgemäße Folge des Intellektualismus. Das aber heißt den spezifischen Unterschied des Naturhaften und des Sittlichen verkennen und beides in falscher Weise einander gleichstellen oder auf einander beziehen. Jene Aufeinanderbeziehung nun aber kann nicht das Werk der Einzelmonaden, sondern nur der Urmonas sein, welche von vornherein die Zusammenstimmung der beiden Welten gesetzt hat. Diese prästabilirte Harmonie aber, welche zunächst die Zusammenstimmung der Welt des Seelischen und des Körperlichen und

1) Z. B. Theses ad principem Eugenium 89: Mundus moralis in mundo naturali. 90: Harmonia perfecta — inter regnum physicum naturae et regnum morale gratiae.

von da aus der einzelnen Wirkungen überhaupt erklären soll, hebt im Grunde die Freiheit des Wollens und Handelns und damit die Voraussetzung des Sittlichen auf. Das Handeln erscheint bei Leibniz nicht minder, wenn auch anders, determinirt wie bei Spinoza. Denn wenn es auch die Natur der Einzelsubstanzen ist, die sich entfaltet und so das Handeln bestimmt, so ist doch eine, wenn auch nicht durch die allgemeine Substanz gesetzte absolute Nothwendigkeit, so doch immerhin nothwendig gegebene Determinirung gefordert. Das haben auch die theologischen Kritiker wohl erkannt und monirt. So Buddeus gegenüber der Leibniz'schen wie der Wolff'schen Lehre in Uebereinstimmung mit Joach. Lange.[1] Nur in allgemeinen Zügen zeichnet Leibniz die Stufen des Sittlichen in der Unterscheidung der Aufeinanderfolge 1. des strikten Rechts (jus strictum), welches erzwingbar ist, dem Frieden dient und sich in der Formel neminem laede zusammenfaßt, 2. der Billigkeit oder Liebe (aequitas), welche sich in der austheilenden Gerechtigkeit und positiven Beförderung des irdischen Glückes bethätigt, nach der Formel des suum cuique und cunctis prodesse, und 3. der pietas, welche in der Unterwerfung unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie besteht, oder in der Gerechtigkeit im aristotelischen Sinn, die alle Tugenden befaßt. Wir können diese Stufen etwa als die der Legalität und der Moralität mit dem Unterschied der allgemein menschlichen und der religiösen Moralität bezeichnen. Leibniz hebt sich damit über das Maß der rein natürlichen Sittlichkeit insofern hinaus, als er diese immerhin an Gott anknüpft. Nur ist diese Anknüpfung lediglich intellektuell vermittelt. Doch bestimmte er damit für die durch Wolff's Vermittlung sich an ihn anschließende Aufklärung eine gewisse religiöse Haltung, als ihre natürliche Sittlichkeit sich auf ihre natürliche Religion zu gründen suchte.

2. Christian Wolff (1679—1754) hat Leibniz' Gedanken in umständlicher und gemeinverständlicher Weise und mit großem Erfolg systematisch ausgebildet und durch die verschiedenen Disziplinen durchgeführt und so auch zu einer philosophischen Moral der natür-

1) Buddeus Isagoge etc. p. 274 b, auch gegen Christian Wolff's „vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen c. V § 765 sqq. p. 224. Gegen diesen auch Joach. Lange, worauf Chr. Wolff antwortete in s. Luculenta commentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinozae etc. sect. II § 18 sq. p. 57 sqq. Gegen Leibn. u. Wolff auch Val. Löscher, Unschuldige Nachrichten 1736 S. 331: quo ruitis? Mor. v. Engelhardt, Löscher S. 276 ff. 280 f.

lichen Sittlichkeit gestaltet. Er war weit entfernt, der übernatürlichen Offenbarung und der auf ihr ruhenden Theologie ihr Recht absprechen oder verkümmern zu wollen[1]; aber indem er daneben für die Philosophie das Prinzip aufstellte, daß die Vernunft als Quelle zu gelten habe, und diese zugleich, nach dem Grundsatz der Aufklärung, daß Klarheit der Maßstab der Wahrheit sei, als Beweismittel für die Offenbarung handhabte, schien schließlich der sachliche Unterschied beider Gebiete zu schwinden und sich auf einen bloßen Gradunterschied zu beschränken. So ist es erklärlich, daß mit der natürlichen Religion auch die natürliche Theologie und Moral an die Stelle der offenbarungsmäßigen rückte. Wenn auch für die natürliche Religion das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele die vernunftgemäßen Wahrheiten waren, so hatte die Moral ihren Grund doch nicht in der Gottesgewißheit, sondern in der Vernunft, welche das principium cognoscendi wie der logischen Regeln für unser Denken, so auch aller Regeln für unser Wollen und Handeln ist und denselben selbständige Geltung verleiht, so daß sie „nicht erst durch den Befehl oder das Verbot eines Oberen gut oder böse werden“[2], also auch nicht erst durch Gott, vielmehr die Moral davon unabhängig und reine Vernunftmoral ist. Vernunft ist bei Wolff überhaupt das dritte Wort[3] und in der Moral: Tugend und freier Wille.[4] Von sich selbst aber sagt er, daß er sich „angelegen sein lasse, die Tugend unter den Menschen in bessere Aufnahme zu bringen“, und zwar durch die Methode der logischen Schlußfolgerung. Das Ziel der Moral aber ist Beförderung der Glückseligkeit. „Die unglückseligen Zeiten sind eine Frucht der Laster, die glückseligen eine Frucht der Tugend.“[5] Diese Glückseligkeit wird gewonnen auf dem Weg der Selbstvervollkommnung und besteht im Genuß der Vollkommenheit. So lautet also die Wolff'sche

1) Vgl. z. B. „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen“ u. s. w. 1720 Vorr. Blatt 6: „Unterdessen darf sich niemand fürchten, daß ich der Natur zu viel zuschreibe und der Gnade nichts übrig lasse. Die von mir behaupteten Lehren dienen vielmehr dazu, daß man den Unterschied der Natur und Gnade, absonderlich den großen Vorzug, den diese vor jener hat, deutlich begreift und sind also ein Führer zur Gnade“.

2) „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen.“ Vorr. v. J. 1722.

3) Wie er denn für seine Schriften gern den Titel wählt: „Vernünftige Gedanken“, so: von den Kräften des menschl. Verstandes (Logik) 1712 (8. Aufl. 1736), von Gott, Welt und Seele (Metaphysik) 1719 (5. Aufl. 1732), von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung der Glückseligkeit (Moral) 1720 u. ö., von dem gesellschaftl. Leben der Menschen (Politik) 1720 u. s. w.

4) Z. B. in der Vorr. v. 1722 zu „der Menschen Thun u. Lassen“.

5) So beginnt die Vorr. v. 1720 zu „der Menschen Thun u. Lassen“.

Maxime der Moral: „Thue, was dich und deinen oder Andrer Zustand vollkommener macht, unterlasse, was ihn unvollkommener macht“.[1] Vollkommenheit aber ist Uebereinstimmung mit der natürlichen Verbindlichkeit durch den freien Willen[2]; dieß ist aber zugleich das Nützliche, das Gegentheil das Schädliche, so daß sich also mit jenem Moralprinzip zugleich das Nützlichkeitsprinzip verbindet.[3] — Da sind denn die Elemente und die ganze Tonart der folgenden Aufklärungsmoral bereits vereinigt. Nur daß Wolff daran erinnert, daß die Frömmigkeit des Christen zu dieser Vernunfterkenntniß, auf die er als „Weltweiser“ sich beschränke, noch weitere Motive u. dgl. hinzufüge, und so denn vor dieser Erkenntniß — z. B. eines Konfuzius — vieles voraus habe.[4] Aber dieses Mehrere war so äußerlich hinzugefügt, daß es nur allzu leicht abfallen konnte und nur „die Vernunft“ übrig ließ.

3. Dem mögen sich nun etliche Mittheilungen aus Wolff's moralphilosophischen Schriften anschließen. In seinen „Vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen“, welche in rascher Folge mehrere Auflagen nach einander erlebten (1720. 1722. 1728 u. s. w.) und so denn augenscheinlich der Stimmung der Zeit entgegenkamen, handelt Wolff im 1. Theil von dem Thun und Lassen der Menschen überhaupt, d. h. von den allgemeinen Prinzipien desselben, der Willensfreiheit, dem Naturgesetz, dem Gewissen u. s. w., im 2. Theil von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen den Verstand, den Willen, den Leib u. s. w., im 3. Theil von den Pflichten gegen Gott, von der Liebe Gottes, der Ehrerbietung gegen ihn, dem Vertrauen auf ihn, von der Dankbarkeit gegen ihn, vom äußeren Gottesdienst; im 4. Theil von den Pflichten gegen Andere überhaupt, gegen Freunde und Feinde, in Ansehung des Eigenthums, in Reden und Verträgen. — Es ist ein Verdienst Wolff's, daß er so ziemlich als der erste die Philosophie deutsch reden gelehrt und eine Reihe von ihm aus geläufig gewordener deutscher philosophischer Termini eingeführt hat. Wenn er damit die Popularisirung der Philosophie begonnen, wie sie dann in der Popularphilosophie der Aufklärungszeit sich so breit machte, so hat das allerdings nicht zur Vertiefung der Philosophie geführt. Wolff hätte auch nicht mit solcher Leichtigkeit auf allen Gebieten der Philosophie breitspurige Werke geschrieben, wenn es anders gewesen wäre. So trägt denn auch seine Moralphilosophie einen sehr hausbackenen Charakter und das Gepräge des bloßen verständigen Räsonnements an sich. Nachdem Wolff in dieser Schrift den Ausgang von der Freiheit der menschlichen Handlung genommen, den Unterschied

1) Von der Menschen Thun u. Lassen § 12.
2) A. a. O. Vorr. v. 1722.
3) Z. B. a. a. O. Vorbericht von 1728 § 4: „Ich habe — solchergestalt gewiesen, wie man die Bewegungsgründe von der Schändlichkeit und Schädlichkeit der Laster und im Gegenthail von der Vortrefflichkeit und dem Vortheile der Tugend dazu gebrauchen kann“ u. s. w.
4) A. a. O. § 6.

dieser Handlungen in gute und böse festgestellt und auf die Verschiedenheit der Willensbewegung, diese aber — nach dem Grundsatz dieser ganzen Philosophie — auf die Erkenntniß, nämlich ihrer Verbindlichkeit, oder den Mangel dieser Erkenntniß zurückgeführt hat[1], begründet er jene Verbindlichkeit aus der Natur des Menschen. „Die Natur verbindet uns, die an sich guten Handlungen zu vollbringen und die an sich bösen zu unterlassen"; denn sie verbindet uns „dasjenige zu thun, was — unsern innerlichen und äußerlichen Zustand vollkommener macht", das Gegentheil dagegen zu unterlassen.[2] Das ist die Grundregel für unser Handeln, d. h. das Naturgesetz, welches an sich verbindlich ist, „wenn auch gleich kein Gott wäre"[3], denn es folgt aus der Vernunft, welche „die Lehrmeisterin des Gesetzes der Vernunft ist", somit unveränderlich, ewig, vollständig. Es beruht auf der Uebereinstimmung mit unsrer Natur, wird von der thatsächlichen Erfahrung — Glück und Unglück — von Gott bestätigt[4] und hat den Fortschritt zu höherer Vollkommenheit, d. h. zum „höchsten Gut des Menschen oder seiner Seligkeit" zur Folge.[5] Also ist mit der Tugend die Beförderung der Seligkeit des Menschen — d. h. sofern sie „durch natürliche Kräfte in diesem Leben erhalten werden kann" — mit dem Laster, d. h. der „Fertigkeit, dem Gesetz der Natur zuwider zu handeln", das Gegentheil gegeben.[6]

Diese Inhaltsangabe des 1. Kapitels des 1. Theils wird dazu dienen und kann auch ausreichen, Ton und Haltung dieser Moral zu charakterisiren. Es ist schon ganz die Sprache der folgenden Aufklärungszeit und ihrer natürlichen Religion und Moral, die wir vernehmen, und ihre Hauptbegriffe, mit denen hier operirt wird: Natur, Vernunft, Tugend, Glückseligkeit. — Das 2. Kapitel handelt vom Gewissen, welches als „das Urtheil von unseren Handlungen, ob sie gut oder böse sind", definirt wird.[7] Die eingehende Erörterung über das Gewissen und seine Unterschiede u. s. w. (S. 46—78) faßt Wolff im Anhang in einem Schema zusammen, welches als das vollständigste, das wohl bis dahin aufgestellt worden — denn verschiedene Bestimmungen sind von ihm selbst erst gebildet, auch nicht alle in den späteren Sprachgebrauch übergegangen —, hier eine Stelle finden möge: Antreibendes Gewissen, conscientia practica. Freies Gewissen, consc. libera. Gehindertes Gewissen, consc. serva. Gewisses Gewissen, consc. certa. Irriges Gewissen, erronea. Lehrendes, theoretica. Nachgebendes, theoretice practica. Nachfolgendes, consequens. Richtiges, recta. Ueberwiegendes, practice practica. Unwichtiges (d. h. wobei alle besonderen Umstände erwogen sind), incompleta. Vorhergehendes, antecedens. Wahrscheinliches, probabilis. Wichtiges, completa. Zweifelhaftiges, dubia. — Das Gewissen selbst aber, da es das Urtheil über den sittlichen Werth, also die Folgen unsrer Handlungen ist, demnach Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten erfordert, stammt aus der Vernunft; weßhalb die Thiere kein Gewissen haben, weil keine Vernunft.[8] — Wie hier der Intellekt das Maßgebende ist, so wird auch bei der nächsten Betrachtung (3. Kap.) über die „Art und Weise, wie der Mensch das höchste Gut oder seine Glückseligkeit auf Erden erlangen kann" (S. 78 ff.), vor allem an die Verstandeseinsicht appellirt. Das

1) I, § 1—8. 2) I, § 12. 3) § 20. 4) § 28. 30. 5) § 44.
6) § 68. 69. 7) § 73. 8) § 90. 91.

heißt: das Gute ist ein Produkt der Ueberlegung, und zwar oft einer sehr utilitaristischen Ueberlegung, z. B. wie man die Gunst eines Patrons gewinne[1] und was an solchen Nützlichkeitsrathschlägen und -regeln, seinen Vortheil zu erlangen, mehr aufgestellt werden, worunter z. B. (im 4. Kap.) auch die Kunst der Physiognomik zur Erkenntniß der Anderen und ihrer Gemüthsbeschaffenheit aufgeführt wird.[2] — Aus dem Gesetz der Natur, dasjenige zu thun, was den Betreffenden selbst und seinen Zustand vollkommener macht, das Gegentheil aber zu unterlassen, folgert dann der 2. Theil „von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst" die Pflicht der Sorge für den Leib wie für die Seele. Und ebenso ist auch von jenem Grundsatz aus bei Widerstreit von Pflichten die Entscheidung zu fällen.[3] Hiebei kommt, besonders bei den in der Regel ziemlich trivialen „Exempeln", der „Vortheil" immer mit in Betracht. Die Einzelausführung der „Pflichten gegen den Verstand" u. s. w. verliert sich vielfach sehr in Selbstverständlichkeiten und breites Räsonnement; wobei aber zugleich auch die Erinnerung an die Pflichten gegen Gott — im 3. Theil — nicht unterlassen und die Gottseligkeit, d. h. die Fertigkeit, „alle seine Handlungen zu Gottes Ehre einzurichten", nicht als eine einzelne Tugend, sondern als die „Erhöhung aller Tugenden" bezeichnet wird.[4] Zwar auch ein Atheist, der also „unmöglich gottselig sein kann", „kann tugendhaft leben", aber „seine Tugend ist in einem weit geringeren Grade"; die Gottseligkeit fügt also nur eben ein plus hinzu[5]; daß sie das innere Wesen der Sittlichkeit selbst erhöht oder wandelt, davon ist nicht die Rede. Charakteristisch ist, wie Wolff die Liebe zu Gott begründet.[6] „Wer die göttlichen Vollkommenheiten erkennt, der kann nicht anders als Lust und Vergnügen daran haben. Da nun der Mensch verbunden ist, Gottes Vollkommenheiten zu erkennen, so ist er auch verbunden, sich daran zu vergnügen. Aus dessen Glück man Vergnügen schöpfet, den liebet man, derowegen sollen wir Gott lieben." Also mit Gebot und Erkenntniß wird die Liebe, und die Moral überhaupt, begründet. Die Frage des Willens und der inneren Neigung und deren Unabhängigkeit vom Gebot bleibt außer Betracht, abgesehen von der fraglichen Logik in jenem Syllogismus. Denn lieben wir Jemanden, weil wir an seinem Glück Vergnügen haben? oder findet dieses nur statt, weil wir ihn lieben? Das möge genügen, diese Moral zu charakterisiren. Denn im weiteren Verlauf verliert sie sich in einzelne Kasuistik sehr äußerlicher Art.

Nach diesem Referat wird nicht nöthig sein, lange bei der großen Ethik Wolff's zu verweilen, welche in fünf großen Quartbänden schon durch ihre lat. Sprache ein mehr wissenschaftliches Gepräge an sich trägt, aber ebenso wenig wie jene kürzere deutsche auf die Geschichte der Ethik und frühere Arbeiten Rücksicht nimmt, sondern sich wie jene mit der Verweisung auf Wolff's eigene Arbeiten, besonders seine Metaphysik begnügt: Philosophia moralis 1. Ethica methodo scientifica pertractata. Halae 1750—53. Der 1. Theil handelt von der Kraft des Intellekts u. s. w. und den intellektuellen Tugenden; der 2. von der voluntas und noluntas und dem appetitus sensitivus und der aversio sensitiva; der 3. von den Tugenden und Pflichten gegen Gott; der 4. von den

1) Z. B. § 154. 2) § 213 ff. 3) § 226. 4) § 673 5) § 675. 6) § 678.

Tugenden und Pflichten gegen uns selbst; der 5. gegen die Anderen. Aus der Raschheit, mit welcher Wolff diese fünf lat. Quartanten, und zwar in den letzten Jahren seines Lebens auf einander folgen ließ, sieht man, wie fertig alles in seinem Geiste war und nur der Niederschrift, nicht mehr des Nachdenkens bedurfte. Die Vorrede zum 1. Theil gibt gleichsam das nachträgliche Programm seiner gesammten bisherigen schriftstellerischen Thätigkeit. Zuerst hat er „das ewige und unveränderliche Recht", welches, weil von Natur selbst feststehend, Naturrecht genannt wird, dargestellt und daraus das allgemeine Völkerrecht abgeleitet, zugleich im Interesse des juristischen Studiums die gesammte Jurisprudenz in den Institutionen kompendiarisch zusammengefaßt, um von da zur Moralphilosophie überzugehn. Von Jugend auf hatte er die praktischen Philosophie sich als Aufgabe vorgesetzt. Da ihm die Mathematik als die sicherste Wissenschaft bezeichnet worden, suchte er durch das Studium derselben ihre Methode auch auf jene Disziplinen zu übertragen. Da aber die Moralphilosophie die Psychologie und natürliche Theologie voraussetzen, legte er diesen die Kosmologie zu Grunde, während er die letzten Fundamente der Gewißheit durch die Ontologie oder „erste Philosophie" gewann. Das ist der Weg, den er methodisch durchlaufen und den er, den Gedanken seiner Jugend ausführend, zum Schluß als ein mehr als Siebzigjähriger mit der Ethik abschließt.

Man wird nicht leicht einen Philosophen finden, der ein so vollständiges Programm entworfen und ausgeführt hat. Es ist begreiflich, daß er dadurch das Denken seines Zeitalters bis zur Grenze des Jahrhunderts herab beherrschte. Die Moralphilosophie — damit beginnt die Einleitung der Ethik, so daß wir uns dabei an den Anfang der Nikomachischen Ethik des Aristoteles erinnern mögen — lehrt, wie der Mensch seine Handlungen in Freiheit dem Naturgesetz entsprechend einzurichten (§ 1), also die entsprechenden Tugenden sich anzueignen (§ 6), und so das höchste Gut (§ 7), d. i. die Glückseligkeit (§ 8) zu erwerben habe. Hiebei setzt sie jene anderen Disziplinen voraus (§ 9), welche aus der Vorrede angeführt worden. Da der Weg der Tugend die Erkenntniß ist, so handelt der 1. Theil vom Intellekt, und zwar im 1. Kap. von den intellektuellen Kräften, ihrer Ausbildung, ihrem Gebrauch, der mathem. Methode, den Fortschritten der Erkenntniß, der Selbsttäuschung in Betreff der Erkenntniß 2c. klar, strikt fortschreitend, aber höchst umständlich (in etwa 120 Paragraphen), um dann mit dem 2. Kapitel zu den intellektuellen Tugenden überzugehen, die — formal — im rechten Gebrauch des Intellekts bestehn, um Wahres und Falsches unterscheiden zu können, deren Erwerbung daher Pflicht, und welche die Bedingung der wahren Tugend sowie der Glückseligkeit sind; während sie materialiter sich auf das Gebiet des Lebens beziehen und so von moralischer Bedeutung sind. Wenn man sieht, auf was alles Wolff hier zu sprechen kommt, was z. B. der Lehre und Praxis der Ausbildung des geistigen Vermögens, des Verstandes, der verschiedenen geistigen Fähigkeiten und Fertigkeiten u. s. w. überhaupt angehört und vielfach sehr selbstverständlicher Natur ist — wie z. B. auch zum großen Theil das, was über die intellektuelle Tugend der Solidität (§ 265—285, p. 399—442) oder der Profundität (§ 286—316, p. 442—490), über den Gebrauch der Reallexika (§ 317 ff.), über die intellektuelle Tugend der ars inveniendi (§ 322—342), über die Kunst der Beobachtung, über das Lesen

von Büchern u. dgl. m. gesagt ist —, so wundert man sich weniger mehr, daß diese Ethik zu einem solchen Umfang anwachsen konnte.

Nicht minder ausführlich wird dann von den materialen intellektualen Tugenden gehandelt, nämlich — im Anschluß an den Vorgang des Aristoteles —: Wissen (scientia), das es mit dem Unterschied von wahr und falsch und der Beweisführung zu thun hat (§ 402 ff.), Weisheit, die es mit dem Zweck (finis), also auch der Ueberlegung zu thun hat (§ 439 ff.), Klugheit, die es mit der Erwägung der näheren Umstände zu thun hat (§ 463 ff.), Kunst, die sich auf die Anwendung unserer Fähigkeiten rc. für den betreffenden Aktus bezieht (§ 482 ff.). — Wenn diese ganze Darstellung mehr einer allgemeinen formalen Wissenschaftslehre angehört, so gehört der Inhalt des 2. Theils über den Willen und seine Ausbildung u. s. w. und über die Affekte und ihre Behandlung den psychologischen Voraussetzungen der Ethik an. Dann erst wird mit dem 3.—5. Theile in der Lehre von den Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen die Andern das gewohnte Gebiet der Ethik betreten und in der von Wolff's früherer Schrift her uns bekannten Weise bearbeitet. So werden wir davon absehen und uns auf das Angeführte beschränken dürfen. In der gegebenen Charakteristik ist auch bereits das Urtheil über diese Ethik enthalten.

Da nun aber das Ziel der sittlichen Vervollkommnung und der Glückseligkeit des Einzelnen zugleich durch die Gesellschaft bedingt ist, also auf das Engste mit dem Zustand der Gemeinschaft zusammenhängt, so ergibt sich von da aus der Uebergang von der Ethik zur Politik, so zwar, daß bei Wolff der Einzelne die Voraussetzung des politischen Gemeinwesens, nicht wie bei Pufendorf die Gesellschaft die Voraussetzung für die individuellen Pflichten bildet. Der Gesellschaft aber liegt, wie es bei dieser Voraussetzung natürlich ist, der Gesellschaftsvertrag zu Grunde. Für dieses gemeinschaftliche Zusammenleben aber ist das Sittengesetz ebenso naturrechtlicher Natur wie für den Einzelnen. In einem Umfang von 8 Bänden hat Wolff das Jus naturae (Halle 1740 ff.) dargestellt. Freilich so, daß er die philosophische Moral mit hineinnimmt, wenn er im 1. Bande die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen und gegen Gott darin abhandelt, und in einer Spezialisirung, die sich bis zu geschmacklosem Pedantismus verliert.[1] Aber diesem Pedantismus geht

1) So z. B. wenn er ausführliche Untersuchungen darüber anstellt, ob lautes Schmatzen beim Essen gegen das jus naturae sei; vgl. Erdmann, Gesch. der Philos. II § 290, 8.

doch wieder eine sittliche Ehrenhaftigkeit zur Seite, welche ihn vor vielen anderen geistreicheren Schriftstellern auszeichnet und bei dem Einfluß, den seine Philosophie und Schriftstellerei übte, den Sinn gutbürgerlicher Ehrenhaftigkeit in unserem Volke auch noch bis in die Zeiten herab bewahrte, da der kirchliche Glaube seine Herrschaft über die Gemüther zu verlieren anfing.

4. Schüler und Gegner Wolff's. Wolff's Philosophie entsprach nach Inhalt und Methode zu sehr der herrschenden Richtung der Zeit, als daß sie nicht eine zahlreiche Schule hätte gewinnen und weithinaus auf den Geist der Zeit im Sinne der Aufklärung bestimmend hätte wirken sollen. Eine große Zahl von mehr oder minder selbständigen Vertretern seiner Philosophie schloß sich an ihn an und bearbeitete in seinem Geist die praktische Philosophie, wie Alex. Gottlieb Baumgarten in Frankfurt a. O. (1714—62), einer der — auch von Kant — geschätztesten Vorkantianer[1], und dessen Schüler Gg. Frdr. Meier (1718—77)[2], welche beide — wie auch andere — die Pflichten des Menschen gegen Gott (innerer und äußerer Gottesdienst), gegen sich selbst und „gegen alles Uebrige" (Baumg.) oder „gegen andere Dinge" (Meier), theils als Ethik, theils als Lehre von den Gesellschaftspflichten auf Grund der Vernunft oder der natürlichen Offenbarung, abgesehen von der übernatürlichen[3] — aber so, daß daraus doch auch die Verbindlichkeit zur Annahme der „geoffenbarten Gottesgelahrtheit" und zur „Orthodoxie" gefolgert wird[4] — darstellten, indem sie dabei ihr Absehen vor allem auf Verständlichkeit und praktische Nutzbarkeit gerichtet hatten. Schon dieß läßt erkennen, und die breite Ausdehnung ihrer Schriftstellerei bestätigt es, daß es auf diesem Weg mehr zu einer bequemen, hausbackenen, praktischen Philosophie, welche zugleich allgemein religiöse Haltung und Gesinnung bewahrt[5], als zu tieferem Eindringen in die ethischen Probleme

1) Ethica philosophica, Hal. 1740. Initia philosophiae practicae primae 1760.

2) Philos. Sittenlehre, 5 Thle. 1753—61. (2. Aufl. 1762 ff.). Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen. 2 Thle. 1770. 73.

3) Nach A. G. Baumgarten's Definition der Philosophie: scientia qualitatum (— im Unterschied von der Mathematik, die es mit dem Quantitativen zu thun hat —) in rebus sine fide cognoscendarum.

4) Vgl. z. B. G. Frdr. Meier, Philos. Sittenlehre 1, 193 f.

5) So werden I, 208 ff. als theologische Irrthümer in bunter Folge nach einander aufgezählt: die theoret. Atheisterei, die Deisterei, die Vielgötterei, der Irrthum der Manichäer, der Anthropomorphism., der theol. Materialism., der Irrthum des Spinoza, der philos. Socianism., der theol. Fatalism., der Irr-

kam.[1] Indem aber zugleich die Vernunft die Prinzipien hergab, nach denen auch das Urtheil über die übernatürliche Offenbarung sich bestimmte, so konnte diese Pflege der philosophischen Moral nur zur Verkennung der eigentlichen und selbständigen Natur der theologischen führen. Und so war es natürlich, daß jene Philosophie auch ihre Gegner fand, und zwar nicht bloß von theologischer Seite aus — wie an Joach. Lange und A. H. Francke in Halle, an Löscher in Dresden und — was besonderen Eindruck machte — an Buddeus[2], sondern auch von philosophischer. So hat Andr. Rüdiger (1673—1731) im Gegensatz zu jener Vernunftselbständigkeit für das Prinzip der praktischen Philosophie den Willen Gottes erklärt, in welchem unsere unbedingten Verbindlichkeiten und Pflichten begründet seien.

Mit besonderem Nachdruck aber stellte sich Christian Aug. Crusius in Leipzig (1712—1775) wie in der Theologie von seinem realistischen Standpunkt aus der Ernesti'schen Richtung, besonders in der biblischen Theologie[3], so in der Philosophie dem Wolffianismus und seinem Formalismus gegenüber. Er betont (in seiner philos. Moral 1744, der dann seine Metaphysik 1745 folgte) die selbständige Würde und Bedeutung des Willens und seiner Kräfte und Strebungen im Unterschied von dem Erkenntnißvermögen und seinen Kräften; das formale Prinzip der (philosophischen) Moral aber ist ihm der Wille Gottes als des Schöpfers und somit natürlichen und nothwendigen Oberherrn der Menschen, wonach sich das materiale Prinzip der Vollkommenheit bestimmt. 1750 ord. Professor und Doktor der Theologie geworden, hat er, ein wenig verstandener und gewürdigter Zeuge des biblischen

---

thum Dippel's, Epikur's vom absol. Rathschluß Gottes, die Naturalisterei, die Schwärmerei, die Indifferentisterei. Vgl. auch den großen Abschnitt über das Gebet I, 504—579.

1) Um zur Charakteristik Meier's nur Einen Satz anzuführen 1, 124 § 52: „Alle Pflichten gegen Gott sind in diesem Satze als einem kurzen Auszuge zusammengefaßt: sei so fromm, als es dir möglich ist. Dieser Satz ist eine Regel unsrer freien Handlungen, welche aus der Natur des Menschen und seinen freien Handlungen fließt, weil wir sie auf eine vielfältige Art aus der Natur als eine verbindliche Vorschrift unseres Verhaltens hergeleitet haben. Folglich ist sie ein Naturgesetz, und zwar das höchste und allerwichtigste Gesetz, welches uns Gott durch die Natur gegeben; sie ist die alleroberste Regel unserer Vollkommenheit. Denn unsere Vollkommenheit besteht in unserer Uebereinstimmung mit unseren Zwecken" u. s. w.

2) „H. Dr. Buddei Bedencken über die Wolffianische Philosophie mit Anmerkungen erläutert von Christian Wolff", vgl. Heinr. Wuttke, Chr. Wolff's eigene Lebensbeschreibung u. s. w. Lpz. 1841. S. 30.

3) Vgl. Frz. Delitzsch' Erneuerung des Gedächtnisses von Crusius in s. Schr. über die „biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius". Lpz. 1845.

und kirchlichen Christenthums, eine Moraltheologie geschrieben, im bewußten Gegensatz gegen den Einfluß des Wolffianismus auf die Theologie und ihre Moral, ohne aber damit eine weitergehende Wirkung hervorzurufen. Wir werden später zu ihm zurückzukehren haben.

§ 47. Die theologische Moral unter dem Einfluß der Wolff'schen Philosophie.

Der Einfluß, welchen die Wolff'sche Philosophie auf das herrschende Geistesleben überhaupt gewann, machte sich auch auf dem Gebiet der theologischen Moral in dem Uebergewicht des Formalismus und in der Verwischung der Grenzen zwischen der natürlichen und der christlichen Sittlichkeit geltend und bildete so den Uebergang vom Pietismus zur Aufklärung auch in der Theologie. Jener Einfluß zeigte sich bei dem gelehrten Sigm. Jak. Baumgarten, obwohl dieser sowohl in der Orthodoxie als im Pietismus wurzelte, in Töllner's wie in Reusch' Moraltheologie sowie in Stapfer's breitspuriger Darstellung, welcher die Sittenlehre zur Abwehr der beängstigenden Freigeisterei verwendete.

1. Sigmund Jakob Baumgarten (1706—1757), von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, in der Lehre noch auf dem Boden der Orthodoxie stehend und vom Hallischen Pietismus des jüngeren Francke ausgegangen[1], hat er diesen mit der Wolff'schen Philosophie wenigstens in der Form der Demonstration vermittelt. Aber eben dieß dient der Vorbereitung der späteren Rationalisirung der christlichen Lehre. Wie dieß auch im Gebiet der Moral der Fall war, zeigt sein „Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder Theol. Moral". Halle 1738, 8vo, 836 S. Ferner: „Ausführlicher Vortrag der theol. Moral mit e. Vorr. Semler's." Halle 1767. 4to 1622 S. Von Mag. Bertram nach den Vorlesungen und den Heften Baumgarten's bearbeitet. Die Ordnung ist dieselbe wie in der angeführten früheren Schrift Baumgarten's, nur eben in weiterer Ausführung. Wir geben eine Inhaltsübersicht.

In der Widmung an die Königin unterscheidet Baumg. das geringere Licht der Vernunft und das größere der göttlichen Offenbarung in der h. Schrift — stellt also im Grunde beide auf Eine Linie, nur mit quantitativem Unter-

1) Wie er denn seinen Vorlesungen über die Dogmatik Freylinghausen's Grundlegung der Theologie und Lange's Oeconomia salutis zu Grunde zu legen pflegte.

schied, ganz in Wolffischer Weise. So will er auch gemäß der Vorrede für die moralischen Wahrheiten „die natürlich bekannten Gründe derselben mit den in der Schrift geoffenbarten verbunden" wissen. Beide Quellen stimmen mit einander überein trotz der Unzulänglichkeit jener und den Vorzügen dieser andern Quelle. Dem entsprechend verfährt er nun auch in der Abhandlung selbst, daß er beide, die natürlichen Wahrheiten und Beweise mit den geoffenbarten verbindet und jene vorausschickt, um so den Fortschritt, der in diesen enthalten sei, zu zeigen. Denn auch jene sind nöthig und nicht entbehrlich, wenngleich die Schriftwahrheit dazu kommen muß. Denn „wie jedermann verbunden ist, eine Wahrheit anzunehmen, dazu er überwiegende Gründe hat, ob er gleich nicht alle gegenseitigen Zweifel völlig heben kann", „so ist und bleibt eine jede in der Schrift unleugbar gegründete Wahrheit aller Annehmung würdig, wenn auch nicht alle Zweifel zu beseitigen" sind (Vorr.) — wie man sieht, eine ganz äußerliche Stellung zur Wahrheit, ohne innere Selbstgewißheit und Vergewisserung. So sind wir also auch durch das Naturgesetz verbunden, einen jeden durch wahre Offenbarung Gottes uns bekannt gemachten Willen desselben über unser Verhalten für ein göttliches Gesetz anzunehmen[1] — eine Wolff'sche Deduktion, welche aus rein formalen Voraussetzungen und Bedingungen einen realen Inhalt beweisen und durch den Verstand dem Willen zur Annahme aufnöthigen will. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Stellung zur Sache wider die andringenden Wogen der Verstandeskritik des Inhalts selbst nicht Stand zu halten vermochte. Die Moral zerfällt ihm in drei Theile: 1. von der Einrichtung eines Christen, 2. von den Pflichten eines Christen, 3. von der dazu nöthigen Gemüthsart oder der Tugend eines Christen. Der 1. Theil handelt 1. von der wesentlichen Beschaffenheit eines Menschen, der Natur, den freien Handlungen und der Verbindlichkeit desselben; 2. von der äußeren Vorschrift menschlichen Verhaltens, dem Willen Gottes, sowohl dem natürlich bekannten als dem geoffenbarten; 3. von der inneren Vorschrift desselben, dem Gewissen — so daß also hier das Gesetz der Sünde vorangeht —; 4. von der Beschaffenheit eines natürlichen Menschen in Absicht auf Gott und den verschiedenen Zustand desselben, dem sicheren und knechtischen, dem ehrbaren und lasterhaften; 5. von der Beschaffenheit eines Christen, auch dem Unterschied von Natur und Gnade bei demselben; 6. von der zur Aufrichtung solcher Beschaffenheit nöthigen Sinnesänderung oder Bekehrung; 7. vom verschiedenen Zustand eines Christen, auch den möglichen Rückfällen; 8. von den Vorrechten eines Christen. Man sieht, es ist ein ziemlich äußerlicher Schematismus, der nur wenig von geschichtlicher und psychologischer Entwickelung an sich trägt.

Der 2. Theil, der am meisten ausgeführt ist, handelt „von den Pflichten eines Christen" 1. überhaupt, sowie vom Schein des Widerspruchs in besonderen Fällen, 2. gegen Gott, 3. gegen sich selbst, 4. gegen andere, 5. von den Pflichten des gesellschaftlichen Lebens, sowohl überhaupt, als speziell des Hausstandes, 6. der bürgerlichen Gesellschaft, 7. der durch die nähere Offenbarung Gottes angerichteten Gesellschaft der Christen gegen einander, 8. von den Pflichten in besonderen Fällen — in Glück, Unglück, Verfolgungen u. s. w. — auch beim Wohlstand eines Christen. Man sieht, daß hier ein weiter Kreis umschrieben

1) 1, 2 § 27.

ist. Freilich ist verwunderlich, daß von den Pflichten eher gehandelt wird als von den Tugenden. Denn erst der 3. Theil bringt die Lehre von der zu jenen Pflichten nöthigen Gemüthsart oder der Tugend eines Christen; und zwar 1. von der Tugend überhaupt, ihrer verschiedenen Art und ihren Stufen, auch den guten Gewohnheiten, 2. von den Tugenden gegen Gott, 3. gegen uns selbst, 4. gegen Andere, 5. von der Vereinigung mit Gott, 6. von den dazu nöthigen Uebungen oder Hülfsmitteln, 7. von besonderen Uebungen, 8. von der nöthigen Treue und Klugheit eines Christen. Daß wir es hier mehr mit einem Schematismus als mit einem System zu thun haben, zeigt sich auch in der dreimaligen Wiederholung der Achtzahl, ohne daß ein innerer Grund dafür abzusehen wäre.

Es möge noch Einzelnes angefügt werden. — Wie sehr diese Moral — schon in ihrer formalen Begründung — gesetzlichen Charakter hat, tritt dem Leser alsbald entgegen. Es ist immer von „Verbindlichkeiten" die Rede.[1] Und diese Verbindlichkeiten werden ganz äußerlich mit der Anordnung von Seiten Gottes, wie irgendwelche statutarische Gesetze, nicht mit ihrer inneren Wahrheit und Nothwendigkeit begründet. „Was in der Schrift als ein unmittelbarer Befehl Gottes selbst oder Christi oder der aus göttlicher Eingebung redenden Männer Gottes angeführt wird, ist göttliches Gesetz." Da nun Gott die meisten und nöthigsten Naturgesetze in die heil. Schrift gebracht und mit den geoffenbarten verbunden, so haben sie auch bei denen eine Verbindlichkeit, so die natürlichen nicht einsehen.[2] Die Gesetze verbinden auch ohne die Einsicht der inneren Billigkeit u. s. w.[3] Diese statutarische Begründung des Sittlichen mußte dann freilich Kant's Protest gegen diese Heteronomie und Forderung der Autonomie des Sittengesetzes mit Recht hervorrufen. — Das Gewissen definirt Baumg. als „jemandes Urtheil von dem Verhältniß seiner Handlungen gegen das Gesetz", mit dem bekannten Syllogismus.[4] Er sieht in ihm nicht eine besondere Kraft der Seele, sondern eine Erkenntniß, verbunden mit Bewegungen des Willens. „Gewissenhaft" ist ihm „Fertigkeit zum allgemeinen Gebrauch des Gewissens".[5] — „Laster" ist „die Fertigkeit ein Gesetz zu übertreten". Als Hauptlaster bezeichnet er die bekannten drei: Wollust, Hochmuth, Geiz.[6] „Pflichten" sind „Handlungen, dazu jemand verbunden ist"; „alle eigentliche Verbindlichkeit aber rührt aus einem Gesetz her".[7] Die Pflichten gegen Gott sind: Erkenntniß Gottes, Liebe, Lob, Dankbeflissenheit, Furcht, Hoffnung und Vertrauen, Zufriedenheit mit Gott, Demuth gegen Gott, Selbstverleugnung um Gottes willen, Nachfolge Gottes und Christi, Gebet und Anrufung Gottes, äußerer Gottesdienst. — Hier sind, wie man sieht, Tugenden in die Pflichtenreihe aufgenommen. Die Tugend selbst definirt Baumg. als „Fertigkeit zu möglichster Beobachtung des Gesetzes".[8] Im Grund ist sie nur Eine (— sachlich benennt sie Baumg. nicht —), aber entsprechend jenen drei Pflichten zerfällt sie auch in drei Arten: Gottseligkeit, Mäßigkeit oder Zucht, Gerechtigkeit[9] — eine Erinnerung an die antiken Tugenden mit Voranstellung der εὐσέβεια und mit Verwischung der Grenzen gegen die Pflichten.

---

1) Vgl. z. B. I, 1 § 27.
2) I, 1 § 28. 3) I, 1 § 33. 4) I, 3 § 36. 5) § 43.
6) § 52. 7) II, 1 § 97. 8) III, 1 § 225. 9) § 227.

Das Ganze ist, wie man sieht, von dem Prinzip des Gesetzes beherrscht — eine Gesetzeslehre, wie es natürlich ist, wenn der reformatorische Ausgangspunkt verlassen ist. Daß das sittliche Verhalten der freie Dank des durch Gottes Gnade zum Kinde Gottes gewordenen Christen ist, das ist vergessen; die Folge davon ist beides: der gesetzliche Charakter und die Kombinirung der natürlichen und der christlichen Moral.

2. Die formalistisch-schematische Behandlung der Wolff'schen Schule begegnet uns auch bei Bewahrung der früheren Traditionen, besonders von Buddeus her, in Peter Reusch' Theologia moralis (ed. et praefatus est Car. Gotth. Mullerus D. P. P. o. Jen. 1760. kl. 8vo 521 pp.).

Die Einleitung (de theol. mor. generatim) behandelt den Begriff der Moraltheologie. § 11: regenitus et irregenitus est subjectum denominationis theol. mor. Der 1. Theil handelt c. 1 de statu hominis corrupto als einem Stand der Knechtschaft, der Sicherheit, der Heuchelei (Scheinsittlichkeit); c. 2 de statu hominis morali emendato: von Gnade, Gebet, Erleuchtung u. s. w., von den Versuchungen durch Welt, Teufel, Fleisch; c. 3 de sanctitate christiana, d. h. von den Tugenden, dem Unterschied der natürlichen und der christlichen Sittlichkeit oder Heiligkeit. Wenn Reusch von der christlichen bemerkt: fidem habet pro fundamento, so bewahrt er darin die evangelische Grundlegung. Im Weiteren spricht er vom Fortschritt der Sittlichkeit, vom Kreuz, von den guten Werken als der Erscheinung des Christen. — Der 2. Theil bringt die christliche Pflichtenlehre: de officiis christianorum in statu naturali seu quatenus sine societate civili et societatibus, quibus illa constituitur, consideratur — also abgesehen von der bürgerlichen Gesellschaft, war eine Abstraktion und obendrein sehr wunderlich als status naturalis bezeichnet wird, als ob es eine Art nur eben christlichen Rousseau'schen Naturzustands gäbe. — Diese Pflichtenlehre wird unter folgenden sieben Gesichtspunkten abgehandelt: 1. de norma actionum hominis regeniti; die norma bonorum operum proxima est conscientia, remotior lex divina, und zwar die lex naturalis und lex evangelica, im Unterschied von den römischen consilia evangelica. Gott als Herr der Menschen kann Gesetze vorschreiben, welche eine Verbindlichkeit für den Menschen konstituiren. Da haben wir die äußerliche Theonomie Baumgarten's. Im Zusammenhang damit wird dann auch die Verbindlichkeit der bürgerlichen und kirchlichen Gesetze besprochen. 2. De officiis erga Deum generatim seu cultu Dei generatim; 3. de cultu Dei interno, welcher darin besteht, Gott über alles zu lieben, welche Liebe aus dem Glauben hervorgeht und die Wurzel der übrigen Pflichten ist. Darin bewahrt sich der Zusammenhang mit der reformatorischen Erkenntniß. Die Mittel wie die Hindernisse dieser Liebe werden betrachtet; ihr Verhältniß zu Glaube und Hoffnung; die Anrufung Gottes, die Furcht Gottes, der Gehorsam u. s. w. 4. De cultu Dei externo. Hier ist die Rede vom Gottesdienst u. s. w., von den Gnadenmitteln, dem Sonntag (sabbatum), vom Fasten, von den Gelübden, vom mönchischen Leben, vom Eid. Nach diesen verschiedenen

Seiten wird der evangelische Standpunkt zu wahren gesucht. 5. De officiis erga se ipsum, d. i. von der christlichen Weisheit und Klugheit, von dem Verhalten gegen den eigenen Leib, von der Mäßigkeit, Gesundheit, dem Dekorum, dem Tanz, der Todesbereitung, der Ehre, dem Reichthum, der Armuth, der Arbeit, dem Uebel — wie man sieht, eine ziemlich ungeordnete Zusammenstellung, wie sie die Folge dieser rein formalen, nicht sachlich bestimmten Kategorie der Selbstpflichten ist. 6. De officiis erga alios seu proximum: von der Pflicht der Nächstenliebe, den Anderen nicht zu verletzen mit Rede, Aergerniß, vom Wohlthun u. s. w. Und endlich 7. werden auch die officia christiani circa bruta besprochen. — Diese Aufzählung tritt an die Stelle der altreformatorischen Lehre von den bekannten drei Ständen. Und auch der 3. Theil, de officiis christiani in societatibus, welcher dieses Schema zu Grunde legen sollte, entschlägt sich dessen, indem er speciatim de societate pastorali handelt und somit eine Art Pastoraltheologie bringt, über die Pflichten des Geistlichen u. s. w., von der Verwaltung der Gnadenmittel, der Exkommunikation u. dgl.

Der abstrakte und formalistische Schematismus tritt an die Stelle des wirklichen Schemas des konkreten Lebens und seiner thatsächlichen Verhältnisse.

3. Vielleicht noch mehr bezeichnet J. G. Töllner (1724—1774) bei aller anzuerkennenden persönlichen Frömmigkeit[1] den Uebergang der Wolff'schen Schule von der Orthodoxie zum moralisirenden Rationalismus und zur äußerlichen Stellung gegenüber der heil. Schrift. Seine Moral ist nur die Konsequenz seiner dogmatischen Anschauungen, wie sie sowol in seinem System der dogmatischen Theologie 1775, wie in seinen gewandt geschriebenen kleineren Abhandlungen („Kurze vermischte Aufsätze") zu Tage traten. Denn so sehr er zum Theil noch in der Sprache der Orthodoxie redet, so sehr hat er diese doch bereits zu verlassen begonnen.[2] Die Lehre von der Erbsünde gehört nach ihm nicht in den gewöhnlichen christlichen Unterricht, und die Erkenntniß von „übernatürlichen" Wirkungen Gottes ist dem Christen zur sittlichen Besserung nicht nöthig. Man solle doch, ermahnt er, so „beweglich" er nur kann, die Offenbarung Gottes in der Natur mehr

1) Vgl. zu seiner Charakteristik die Worte, in denen er kurz vor seinem Tode seine religiösen Ueberzeugungen zusammenfaßt (nach Wagenmann in P. R.-E.² XV, 713): „Ich bin überzeugt von der göttl. Sendung Jesu und von der Wahrheit der Geschichte, die unmöglich erdichtet sein kann. Ich bin überzeugt von der Göttlichkeit seiner Lehre, darinnen ich vorzüglich dreierlei finde: eine schöne Moral, die geschickt ist, gute und selige Menschen zu machen, in Verbindung mit dem versöhnenden Tode Jesu als dem wichtigsten Bewegungsgrunde zur Befolgung derselben; das Verhältniß Gottes gegen uns als eines versöhnlichen Vaters, davon der Tod Jesu ein Beweis, eine Wirkung und Vermittlung desselben bleibt; und endlich die Lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden besseren Lebens" u. s. w.

2) Vgl. über ihn meine Lehre vom freien Willen u. s. w. S. 333 f.

predigen, die schon „hinlängliche Unterweisungen zur Seligkeit verleihe", und am besten antreibe, auch die besondere Offenbarung Gottes anzunehmen. Die reformatorische Grunderkenntniß aber stellt er auf den Kopf, wenn er ausführt, daß der Glaube rechtfertigend und seligmachend sei, nur sofern er heiligend ist, zu dieser Heiligung aber enthält auch die natürliche Erkenntniß Gottes Beweggründe, zu welchen der Glaube an das Erlösungswerk nur eben mehrere neue kräftige Bewegungsgründe hinzufügt. Das heißt aber nichts anderes, als den alten Irrthum erneuern, daß das Verhältniß zu Gott durch das Verhalten bedingt sei, nicht umgekehrt. Daraus konnte denn nur wieder eine Gesetzesmoral entstehen. Der Gewinn der reformatorischen Erkenntniß war verloren und mit dem Irrthum der römischen Gesetzeslehre vertauscht. Das zeigt sich denn auch in seinem „Grundriß der Moraltheologie". Frkf. a. O. 1762.

Die Einleitung handelt von der wahren Lehrart in der Moraltheologie, darauf folgt dann erst der Grundriß (230 S.). Jene Einleitung bestimmt den Unterschied von der Moralphilosophie richtig dahin, daß diese nichts von einem gnädigen Rathschluß Gottes wisse, während die Offenbarung uns den Unterschied von Natur und Gnade lehre. Hier wirkt wohl Buddeus noch nach. Und wenn dann weiter ausgeführt wird, daß die Moraltheologie nach der Schrift die Pflichten und Tugenden des Christen darstelle, so ist darin wohl die Nachwirkung Calixt's zu erkennen. Aber das sind nur überkommene Reden ohne prinzipielle Bedeutung für die Sache selbst. Der Einfluß Wolff's aber zeigt sich zugleich in der Menge solcher rein formalen methodologischen Erörterungen, die sich von selbst verstehen. — Wenn der Grundriß die Moraltheologie als die gelehrte Erkenntniß der Wahrheiten vom Dienste Gottes nach der Schrift definirt und im Folgenden immer von der Schrift die Rede ist, so ist auch dieß nur eine ziemlich äußerliche Anlehnung an die Schrift. Das 1. Buch handelt von der Anrichtung des Dienstes Gottes im sündigen Menschen nach der Schrift, das 2. vom Dienste Gottes nach der Schrift selbst, das 3. von den zur Anrichtung und Erhaltung desselben dienlichen Mitteln und Uebungen nach der Schrift. Das 1. lehnt sich an Röm. 12, 1. 2 und Hebr. 12, 28 an. Hier wird von uns gefordert, daß wir uns Gotte als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfer darstellen, und eine von der Welt unterschiedene Gestalt durch Erneuerung unseres Sinnes an uns tragen; in der Erfüllung der beiden Grundgebote, Liebe Gottes und des Nächsten, das Licht leuchten lassen in guten Werken zur Verherrlichung Gottes. Mit solchen Herübernahmen biblischer Bezeichnungen kombinirt Töllner die Wolff'sche Weise der Definitionen. So definirt er § 16 die Tugend als eine Fertigkeit zur Leistung einer Pflicht; eine Pflicht leisten aber heißt eine durch Gottes Gesetz bestimmte Handlung um des Gesetzes willen und daher zur Verherrlichung Gottes vollbringen. Darnach ist der Unterschied der Scheintugenden zu bestimmen. § 17: „Der Dienst Gottes also besteht in einer gewissenhaften Leitung aller geoffenbarten Pflichten aus Tugend zur Verherrlichung Gottes überhaupt und seiner in der Schrift geoffenbarten Voll-

kommenheiten und vortheilhaften Verhältnisse insonderheit, folglich kurz im Gehorsam gegen den Willen Gottes in der Schrift, vornehmlich um Christi willen". — Man sieht hier, die Moral ist wieder zu einer Gesetzeslehre geworden, also im Grunde wieder römisch, nur daß an die Stelle der Kirche die Schrift als Interpretin des Gesetzeswillens Gottes getreten ist. Das 2. Buch handelt 1. von den Pflichten und Tugenden des Christen gegen Gott, d. h. zunächst vom inneren Gottesdienst, der in sieben Stücken besteht: christl. Erkenntniß, Anbetung, Liebe, Furcht Gottes, christl. Vertrauen auf Gott, Gehorsam gegen Gott, inneres Gebet. Sodann vom äußeren Gottesdienst in den acht Hauptstücken: christl. äußerer Gottesdienst überhaupt, äußere Handlung des Wortes Gottes und der Sakramente, christl. Ehrerbietung gegen Gott und Lob Gottes, Ausbreitung der Ehre Gottes, Bekenntniß Gottes, äußeres Gebet, Eidschwur, gemeinschaftlicher Gottesdienst. 2. Von den Pflichten und Tugenden des Christen gegen sich selbst, sieben Stücke: christl. Selbstliebe, Sorge für die Seele, für den Leib, für den äußeren Zustand, christl. Selbsterkenntniß, Mäßigung, Weisheit. 3. Gegen andere Menschen und Dinge: christliche Menschen- oder Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Aufrichtigkeit, Sorge für die Seele anderer Menschen, für den Leib, für den äußeren Zustand. Dann besondere Pflichten und Tugenden: in Ansehung des gesellschaftlichen Lebens überhaupt, väterliche, eheliche, herrschaftliche, bürgerliche, kirchliche Gesellschaft. — Wenn hier bei dem sonst ganz individuellen Charakter der Ethik jener Zeit die soziale Seite derselben zu einer gewissen Anerkennung kommt, so wäre dieß freilich einfacher und zugleich prinzipieller geschehen, wenn das altreformatorische Schema der drei sogen. hierarchischen Stände durchgreifender zu Grunde gelegt wäre. Dieser Mangel eigentlicher und zugleich naturgemäßer Systematik zeigt sich in dem Anhang, der in wunderlicher Folge von den Pflichten gegen die Verstorbenen, die Thiere u. s. w. handelt. — Das 3. Buch bespricht die Mittel des Dienstes, und zwar die ordentlichen und ganz unentbehrlichen, wie Gebet, Wort Gottes, Sakramente, Betrachtungen, gute Exempel, Beschränkung der Sinnlichkeit u. s. w., und die außerordentlichen und mehr willkürlichen Mittel, als welche besonders längere Andachtsübungen, Einsamkeit, Gelübde u. s. w., also was man sonst etwa zur Askese rechnet, genannt werden.

Diese zusammenhangslose und unsystematische Aufzählung zeigt, daß man mit dem reformatorischen Prinzip der Moral ebenso ihre innere Einheitlichkeit wie ihren evangelischen Charakter verloren hatte.

4. In breit sich ergehender Weise behandelte Joh. Frdr. Stapfer in Bern, † 1775, die Sittenlehre in 6 Theilen (Zürich 1757—1766), auf den wir, nachdem wir ihn schon oben in der Geschichte der ref. Ethik erwähnten (S. 220 f.), hier in der Geschichte des Wolff'schen Einflusses zurückkommen müssen. Er wollte die Wolff'sche Methode nur in ermäßigter Weise anwenden; denn der große Enthusiasmus, mit welchem man diese Lehrart vor etwa dreißig Jahren in der Religion angewendet habe, sei jetzt schon fast außer Mode gekommen; auch sei diese Methode in der Religion nicht streng durchzuführen, „weil die

Religion des Sünders sich nicht nur auf die Grundsätze der Vernunft, sondern auch auf die Offenbarung oder auf das göttliche Ansehn gründet" (Vorrede zum 1. Theil). Zudem besteht nach Wolff's eigener persönlicher Erklärung gegen den Schreiber „das wahre Wesen der Demonstration in der Evidenz, d. i. in einer gründlichen und überzeugenden Deutlichkeit", die allerdings hier im Gewande der Umständlichkeit einhergeht. Der Titel lautet als „Sittenlehre" überhaupt, aber gemeint ist sie im Sinn der theologischen Sittenlehre, d. h. wie sie definirt wird als „eine Lehre von denjenigen Pflichten, zu deren Beobachtung der Mensch nach den verschiedenen Verhältnissen, in welchen er lebt, zur Verehrung Gottes und zur Beförderung seiner eigenen und seiner Nächsten wahren Glückseligkeit verbunden ist".[1] „Erklärt man die Weltweisheit durch eine Wissenschaft der Glückseligkeit, so kann man dieß noch viel mehr von der Sittenlehre sagen, insofern dieselbe nicht nur eine natürliche und philosophische, sondern zugleich auch eine geoffenbarte oder auf die Offenbarung gegründete und christliche Sittenlehre ist, die dem verderbten Menschen ein hinlängliches Mittel zeigt, wie er wiederum zur verlorenen Glückseligkeit und Vollkommenheit gelangen könne."[2] Dieser Satz mag den Charakter und die Richtung dieser „Sittenlehre" und der ihr zu Grunde liegenden Theologie überhaupt erkennen lassen. Es fehlt zwar nicht an wiederholten Aeußerungen, welche die christliche Grundlage der Moral entschieden aussprechen. „Die Tugend muß aus einem gläubigen Herzen kommen." „Ohne den Glauben, d. i. ohne die Vereinigung mit Christo, der Quelle alles geistlichen Lebens und Wirksamkeit kann der Mensch nichts Gutes thun (Joh. 15, 4. 5)."[3] „Die Sünde bringt ein zweifaches Uebel mit sich, nämlich die Schuld und Strafe, deren lebhafte Vorstellung das Gewissen beunruhigt, und die Befleckung, welche dasselbe unrein macht. Durch die Rechtfertigung wird die Schuld und Strafe weggenommen, durch die Heiligung aber die Unreinigkeit, welche die Sünde verursacht." Es ist „das Verdienst unseres Erlösers, durch welchen wir von der Schuld und Strafe der Sünde losgesprochen oder gerechtfertigt werden (Röm. 3, 24 u. s. w.)." „Das Mittel, durch welches wir desjenigen Rechts theilhaftig werden, welches uns Christus zu unserer Rechtfertigung erworben hat, ist der Glaube, durch welchen wir uns dieses Recht zueignen."[4] Aber das sind mehr nur einzelne Reminiscenzen ohne entsprechende durchgreifende Bedeutung für das

1) I, 18. 2) S. 21. 3) II, 38. 39. 4) II, 128 f.

Ganze. Auch steht die übrige Denkweise damit nicht im Einklang. Denn die Art und Weise, wie Sünde und Gnade in Beziehung zu einander gesetzt werden, ist zwar nicht pelagianisch zu nennen, aber im Geist etwa des Erasmus. An die Stelle der Ableitung der Moral aus dem protestantischen Grundprinzip tritt die apologetische Tendenz. Der Gegensatz gegen den „Atheismus“ und „die Freigeisterei“ des englischen Deismus und seine Einwirkung auch auf Deutschland beherrscht das Ganze. Unter das Licht dieses Gegensatzes wird hier die Moral gestellt. Wie durch jene Denkweise alle Moral aufgehoben, diese vielmehr nur durch den religiösen Glauben sicher gestellt werde, dieß bildet den eigentlichen Nerv dieser Moral. So tritt neben umfassender Welt- und Menschenkenntniß und einer Fülle guter psychologischer Beobachtungen an die Stelle des spezifisch Christlichen und Reformatorischen vielfach das allgemein Religiöse und dient so bei aller zu Grunde liegenden guten Meinung der allgemeinen Abschwächung und Auflösung der Orthodoxie im Geist der Aufklärung.

Wir wollen eine Uebersicht über diese Sittenlehre geben. Nachdem das 1. Kap. von der Sittenlehre überhaupt gehandelt, bespricht das 2. die Nothwendigkeit und den verschiedenen Nutzen der Sittenlehre — denn die Menschen wollen bei allem den Nutzen ihres Thuns absehen; so müssen also die Pflichten als nützliche, die Sittenlehre als „Inbegriff der nützlichsten Pflichten“ nachgewiesen werden. Das geschieht nun in Bezug auf die einzelnen Pflichten und Tugenden. Denn so nützlich z. B. die Arzneikunst ist[1], so gilt dieß in noch viel höherem Grade von der Religion und der Moral. Um so bedenklicher ist also die Freidenkerei, welche nachgerade keine Grenzen mehr kennt. „Wir wissen nicht, wie groß der Verfall unter dem menschlichen Geschlecht noch werden werde, bis wiederum eine allgemeine Umkehrung aller Dinge geschehen wird“.[2] „Denn es gibt bereits solche Freidenker, welche auch den Unterschied von Tugend und Laster leugnen.“ Denn „so lange sich die Leute noch einbilden, Huren, Ehebrechen, Stehlen, Morden sei Sünde, so lange können sie noch nicht zur wahren Glückseligkeit gelangen, sintemal dieß die einzige Seligkeit sei, wenn die Empfindung des Gewissens gänzlich getilgt, daß man ohne Gewissen, ohne Furcht und ohne einige Einschränkung seinen Lüsten ein Genügen thun und in der feinsten Kitzelung der Sinne ohne Hinderniß sein einziges wahres Gut finden könne“: so hat einer der neusten Freidenker mit der größten Vermessenheit in die Welt hinaus geschrieben“.[3] Hugo Grotius und Herr v. Haller, diese Apologeten der christlichen Wahrheit, sind die Größen, die Stapfer feiert und als seine Leitsterne erklärt.[4] Und so erachtet er es jenen

1) I, 129. 2) I, 135. 3) I, 136.

4) In der Vorr. zum II. Theil: „Zweier der größten, gelehrtesten und berühmtesten Männer, so jemals gewesen als Vertheidiger der Religion und des Glaubens hier insbesondere zu gedenken, ich meine den Hugo Grotius und den H. v. Haller“.

verderblichen Irrlehren gegenüber auch für „ein wesentliches Stück der Sittenlehre", „die unumgängliche Nothwendigkeit und den großen Nutzen derselben zu beweisen, damit dem Leser vor allen Dingen kund werde, daß die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft und die wahre Wohlfahrt derselben gänzlich davon abhange". Zu diesem Behuf zeigt er zuerst, „wie es auf dem Erdboden unter den Menschen aussehen müßte, wenn aller Begriff von der Religion, von dem Gottesdienst, von dem Unterschied zwischen Tugend und Laster, von der Verbindlichkeit zu gewissen Pflichten und das Gewissen gänzlich aus den Herzen aller und jeder Menschen ausgetilgt wäre". Sodann: „Welch eine schöne Ordnung in allen Dingen auf dem Erdboden wäre, wenn die Sittenlehre von allen und jeden Menschen auf das Sorgfältigste beobachtet würde und wie weit die wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit in allen und jeden Ständen, bei allen und jeden Menschen dadurch befördert würde", um dann endlich die Einwürfe zu beantworten, „welche hier von den Verfechtern des Unglaubens gemacht werden". Das ist nun freilich eine Vertretung und Behandlung der Sittenlehre, welche ebenso gut ein antiker Moralist hätte anstellen können, und für welche das Christenthum mit seiner Offenbarung der Gnade in Christo und die Reformation mit ihrer Erkenntniß von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden vergeblich gewesen ist. Stapfer redet zwar auch von den „Grenzen zwischen der Natur und Gnade"[1]; aber die Gnade ist ihm nur eine Hülfe bei der eigenen Anstrengung in guten Werken, um diese noch mehr zur Vollkommenheit hinanzuführen; der Mensch „gewöhnt" sich selbst, sich vom Bösen zu enthalten und nach der Tugend zu streben; einem solchen Naturmenschen kommt dann „die wahrhaftige Bekehrung nicht mehr so schwer an". Wenn sich Stapfer auch noch so sehr „entsetzt"[2] bei der Vorstellung eines solchen Zustandes und ihn noch so erschreckend schildert, so kann das doch nur auf solche Eindruck machen, die das alles schon als werthvoll würdigen, nicht aber auf solche, die es nicht so würdigen, sondern sich die menschlichen Dinge anders zurechtlegen. Es ist doch eine mehr als schwächliche Beweisführung, wenn z. B. zur Empfehlung der Gutthätigkeit und Dienstfertigkeit daran erinnert wird, „wie viel es öfters zu unsrer Glückseligkeit beiträgt, wenn wir gutthätige und dienstfertige Leute um uns haben"[3]; oder wenn wir lesen: „Wer wird sich für die Erhaltung der Gesundheit, des Lebens, des Eigenthums und der Ehre des Nächsten bekümmern, wenn wir in keiner Verbindlichkeit gegen ihn stehen"; oder bei den Tugenden der Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Verschwiegenheit: „Wie gefährlich würde es in der menschlichen Gesellschaft aussehen, wenn diese Tugenden nicht mehr für Tugenden gehalten würden?" „Ohne die Religion wird die Sanftmuth, die Gelindigkeit und die Versöhnlichkeit unter den Menschen selten mehr stattfinden. Wie wenige haben von Natur ein solches Temperament, welches sie von der Rache abhält?" Und was dergleichen Reflexionen mehr sind, wie sie weiter über die verschiedenen Kreise des gesammten bürgerlichen Lebens ausgedehnt werden. Dem gegenüber wird nun betrachtet, „was für einen nützlichen Einfluß die Religion und Sittenlehre auf das ganze menschliche Geschlecht und auf alle Stände und Ordnungen desselben habe"[4] — in derselben Reihenfolge, in welcher vorher das Gegentheil aufgezeigt worden.

1) I, 99. 2) I, 141. 3) I, 153. 4) I, 183 ff.

Dieß zu sichern, werden dann „die Einwürfe" nach einander zurückgewiesen, mit welchen „die Ungläubigen" „den Nutzen und die Nothwendigkeit der Religion und der Sittenlehre bestreiten wollen".[1] Wenn diese Verhandlung auf die Tugenden der Heiden, welche von den Gegnern etwa als Argument entgegengehalten werden, führt, so zeigt gerade das die Nothwendigkeit der Religion, da selbst jene Tugenden, so viel sie auch den christlichen nachstehen, nicht vorhanden gewesen wären ohne die — natürliche — Religion und das Gewissen.[2] Wie viel vortrefflicher nun aber die „Sittenlehre der heil. Schrift" (d. h. die christl. Sittenlehre) sei, wird (im 3. Kap.)[3] gegen „die Freigeister" im Stil jener Zeit unter anderem durch „Vergleichung der Sittenlehre des Konfuzius und Lykurgus", ferner durch die Allgemeinheit seiner Vorschriften, durch die Innerlichkeit seiner Forderungen u. s. w. ausgeführt. — Die Definition der einzelnen sittlichen Affekte, auf die er bei der Darstellung der Beschaffenheit des sittlichen Menschen zu sprechen kommt, wie der Liebe, Freude, Hoffnung u. s. w. (im 4. Kap.)[4], zeigt den Schüler der Wolff'schen Methode. Viel werth sind diese Definitionen nicht, z. B. die Liebe („der erste Hauptaffekt") „ist nichts anderes als eine Neigung nach demjenigen, was wir uns als gut und angenehm vorstellen".[5] „Die Freude ist ein merklicher Grad der Lust, welche daher entsteht, wenn wir uns von einer Sache, die wir entweder wirklich besitzen oder gewiß erwarten, viel Gutes auf einmal vorstellen." „Die Hoffnung ist eine Lust oder angenehme Empfindung, so wir an demjenigen Guten haben, welches wir gewiß zu erhalten gedenken"[6] u. dgl. m. Bei solchen Erörterungen weiß man oft nicht, ob wir es mit einer philosophischen oder christlichen Moral zu thun haben. Natürlich. Denn zwar erleuchtet „die Gnade und ihr Licht der Offenbarung den durch die Sünde verfinsterten Verstand auch in Ansehung der moralischen Wahrheiten", so daß ohne sie „seine Erkenntniß nie so weitläufig und so vollkommen sein würde, als wenn die Hülfe der Offenbarung dazukommt" (— das ist charakteristisch für diese Wolff'sche Verhältnißbestimmung—); „aber wer will hier einen genauen Unterschied bestimmen zwischen demjenigen, was wir in der Sittenlehre durch das bloße Licht der Vernunft erkennen, und demjenigen, was wir der Offenbarung zu danken haben und der Gnade des HErrn allein zuschreiben sollen".[7] Für das Verhältniß von Natur und Gnade ergibt sich: „Der Wille thue in Ansehung seiner guten Handlungen etwas aus eigenem Triebe und Willkür und hiemit auch aus eigenen Kräften; es folget aber auch, die Gnade des HErrn müsse wirken, wenn er etwas Gott Wohlgefälliges thun und seine wahre und ewige Glückseligkeit befördern soll".[8] Es versteht sich von selbst, daß eine so äußerliche Verhältnißbestimmung die fortschreitende Loslösung des sittlichen Denkens von dem christlichen nicht aufzuhalten vermochte, so sehr sie das auch anstrebte. Denn allerdings sucht diese Moral das spezifisch christliche Prinzip zu wahren, wenn sie z. B. (im 7. Kap. von den Eigenschaften der Tugend) fordert, daß die Tugend „aus einem gläubigen Herzen herkommen" müsse. „Die falschen Tugenden können auch bei dem größten Unglauben statthaben; aber die wahre Tugend muß aus dem Glauben an Christum kommen", „ohne den Glauben, d. i. ohne die Vereinigung mit Christo, der Quelle alles

1) I, 215 ff. 2) I, 235 f. 3) I, 294 ff. 4) I, 401 ff. 5) I, 427. 6) I, 434. 435. 7) I, 455. 8) I, 458.

geistlichen Lebens und Wirksamkeit, kann der Mensch nichts Gutes thun"; „ohne Glauben sind wir Feinde Gottes, darum ist es ohne denselben unmöglich, Gott zu gefallen; ohne den Glauben hat man keine wahre Liebe Gottes, weil man ohne denselben keine Zuversicht zu ihm haben kann"[1] u. s. w. Das lautet so korrekt, als man es nur verlangen kann, und auch das richtige Prinzip christlicher Moral ist hier so entschieden festgehalten, daß wir unwillkürlich an bekannte Worte der Apologie in dem Abschnitt De dilectione et impletione legis erinnert werden — wir sehen, noch wirken die Erinnerungen der orthodoxen Zeit fort; aber sie sind nicht mit dem übrigen Denken vermittelt, sondern äußerlich mit ganz andersartigen Gedankenkreisen verbunden, daher unvermögend, sich gegen dieselben zu behaupten und durchzusetzen. Damit werden wir diese Sittenlehre zur Genüge charakterisirt haben, ohne sie weiter in ihre Einzeldurchführung hinein zu verfolgen.

Nur den Abschnitt über das Gewissen (8. Kap.) wollen wir noch kurz berücksichtigen. Wenn „alle Handlungen der Menschen nach der vollkommensten Vorschrift des Gesetzes bestimmt und eingerichtet werden" sollen, so wird „dazu auch erfordert, daß 1. des Gesetzes Werk in den Herzen der Menschen beschrieben sei, d. i. daß sie ein stetes Erkenntniß und Ueberzeugung des Gesetzes haben, 2. daß sie sich ihrer Handlungen bewußt seien, 3. daß sie ihre Handlungen mit dem Gesetze vergleichen, ob sie mit demselben übereinstimmen oder nicht, und also selbst ein Urtheil fällen, ob sie recht oder unrecht". „Diese drei Stücke begreifen dasjenige in sich, was wir das Gewissen nennen"; es vertritt die Stelle eines Gesetzgebers, eines Zeugen, eines Richters.[2] Wenn uns hier das gesetzgebende Gewissen zu begegnen scheint, so wird dieß doch weiterhin genauer dahin bestimmt, daß es „vielmehr dem Menschen das schon gegebene Gesetz vorhält"[3] — nämlich das uns von Gott einerschaffene „Gesetz der Natur, das ist dasjenige, welches sich auf die Natur Gottes und des Menschen selbst gründet", welches dann „noch deutlicher in dem geschriebenen Worte Gottes geoffenbart, vollständig erklärt u. s. w. ist", wozu endlich noch die willkürlichen Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft kommen, für den Christen aber noch „das Gesetz des Evangeliums", d. h. „diejenigen Gebote unseres Erlösers, welche der Mensch als Sünder beobachten muß, wenn er wieder mit Gott will versöhnt und begnadigt werden" und Buße thun und glauben.[4] So begegnet uns hier der bekannte syllogismus practicus. In Ansehung 1. der Regel und Richtschnur nun, nach welcher das Gewissen urtheilen soll, unterscheidet man es in das richtige oder irrende, in das zweifelhafte oder gewisse.[5] Das Gewissen selbst zwar irrt nicht, nur wenn es nicht recht gebraucht wird, irrt es.[6] Aehnlich wird es „als zweifelhaft vorgestellt, wenn es entweder das Gesetz nicht recht versteht und nicht weiß, wie weit sich dasselbe erstreckt, oder wenn es zweifelhaft, ob es das Gesetz mit Recht auf diese oder jene Handlung zueigne oder nicht."[7] — „Betrachtet man das Gewissen 2. in der Absicht auf die Handlungen, welche von ihm sollen beurtheilt werden, so wird es unterschieden in das gute oder böse."[8] „Je nachdem es" aber „sein Amt zu einer Zeit verrichtet, heißt es entweder das vorhergehende oder das mitfolgende oder

1) II, 38 ff. 2) II, 69 f. 3) II, 82. 4) II, 75—80. 5) II, 85.
6) II, 93. 7) II, 95. 8) II, 99.

das nachfolgende Gewissen."[1] Hat es der Mensch in der Bekehrung weiter gebracht, daß er nicht nur in dem Anfang dieses Werkes begriffen ist, so hat er nicht nur ein aufgewecktes, sondern auch ein zartes Gewissen." „Sieht man auf den Zustand der Unwiedergebornen, so haben sie entweder ein weites oder gar schlafendes", „und gebrandmaltes d. i. unempfindliches Gewissen".[2] In der „Anwendung" folgen dann noch allerlei praktische Bemerkungen aus innerer Erfahrung heraus. So wenn davor gewarnt wird, daß man sich nicht selbst betrüge und ein weites für ein gutes Gewissen halte, oder ein schlafendes für ein ruhiges, was insonderheit auch die Lehrer sich gesagt sein lassen sollen, damit sie nicht falschen Trost zueignen und was dergl. mehr ist. Bei den Wiedergebornen aber ist das Gewissen rein nicht auf Grund eigener innerer Reinheit, sondern durch die Kraft des Blutes Christi, da sich für uns Gott geopfert und uns so ein ruhiges und ein freudiges Gewissen erworben hat. Denn „durch die Rechtfertigung wird die Schuld und Strafe weggenommen, durch die Heiligung aber die Unreinigkeit, welche die Sünde verursacht".[3] So verknüpft sich denn die Lehre vom Gewissen mit der Lehre von der christlichen Sittlichkeit.

Damit verlassen wir diese Sittenlehre — bei aller ihrer Breitspurigkeit und Schwächlichkeit doch immer noch ein anerkennenswerthes Zeugniß christlichen Ernstes und auch evangelischer Erkenntniß in einer anders werdenden Zeit der sogen. „freien" oder „starken Geister", der englischen Deisten von Lord Herbert von Cherbury herab bis zu Bolingbroke, sowie eines La Mettrie ꝛc., gegen welche er seiner schärfsten Entrüstung einen zum Theil beredten und energischen Ausdruck gibt.

5. Noch manche andere sind zu nennen, welche nach den Prinzipien und der Methode der Wolff'schen Philosophie wie die philosophische so die theologische Moral behandelt haben. So hat — um nur diesen noch zu nennen — Isr. Gottl. Canz (1690—1753; Prof. der Eloquenz und Poesie, seit 1747 der Theologie in Tübingen) über die Verwendung der Leibniz-Wolff'schen Philosophie im Dienst der Theologie überhaupt gehandelt[4], und dieß dann auf die Moral speziell angewandt. In seiner Moralphilosophie: Disciplinae morales omnes, etiam eae quae forma artis nondum hucusque comparuerunt perpetuo nexu traditae (Lips. 1739 8⁰ 1376 pp.) faßte er ähnlich wie Wolff später in seiner großen Ethik das ganze Gebiet des Moralischen in 4 Traktaten zusammen, von denen der 1. die jurisprudentia naturalis im Allgemeinen, der 2. die theol. naturalis et ethica, der 3. die jurisprudentia naturalis socialis, der 4. die prudentia moralis umfaßt. Eine kurze Zusammenfassung der metaphysica moralis, d. h. Erörterung der formalen Allgemeinbegriffe ist als Anhang beigefügt.

1) II, 101. 2) II, 103 f. 3) II, 128.

4) Philosophiae Leibnitzianae et Wolfianae usus in theologia. Frkf. u. Lpz. (1728) 1734.

Allgemeine „Präliminarien" eröffnen diese Moral über die freien Handlungen des Menschen, die Regel des Handelns oder die obligatio, über das natürliche Gesetz, quippe quae nihil aliud est quam illa ipsa regula quatenus accedat divina auctoritas, und über das Gewissen, d. i. judicium spiritus finiti circa actiones suas ad hanc regulam exigendum gehen voran. Die „natürliche Freiheit", von der hier die Rede ist, wird festgestellt sowohl gegenüber dem göttlichen Konkursus, der sich nur auf die vis agendi bezieht, als gegenüber dem Motiv der Handlungen, da eben nichts ohne zureichenden Grund geschieht, auch wenn der Handelnde sich desselben nicht bewußt ist. Im Uebrigen beachten wir, daß das „Naturgesetz" hier nicht von Gott gelöst, sondern als auf Gottes Autorität ruhend erscheint — wobei aber bemerkt wird, daß das Naturgesetz nicht aktualiter, sondern nur der Anlage nach (seminaliter) angeboren ist und erst mit der Zeit zum Bewußtsein kommt[1] —, und sodann, daß das Gewissen als Urtheilsvermögen oder -Akt[2] nach jenem Gesetz, also von demselben unterschieden gefaßt ist. Wir sehen in beiden die Bewahrung der bisherigen Tradition, die bald verlassen wurde. In seiner ganzen Grundanschauung aber ruht Canz auf dem Naturrecht von Grotius und Pufendorf an bis herab auf Wolff, mit dem er die Häufung der Eintheilungen bis ins Speziellste theilt, womit die Klarheit befördert werden soll, während sie nur verdunkelt wird. Von diesem Naturrecht hat er auch seine Lehre vom Naturstand mit seiner allgemeinen Gleichheit und Freiheit, der eine reine Abstraktion ist, ebenso wie Hobbes' Krieg aller gegen alle, welchen Canz zurückweist.[3] An Thomasius u. s. w. erinnert auch die Beschreibung der jurisprudentia naturalis, deren erster „Grad" (oder Grundsatz) lautet: neminem laede, womit also jede Beeinträchtigung des gleichberechtigten Andern verboten ist — dieß gibt Anlaß zur Erörterung des Begriffs und der Grade u. s. w. der „Schuld" (culpa) —; womit aber auch das Recht der Selbstvertheidigung (vitam, bona, famam tueri), also das jus belli[4] gegeben, aber auch die Anerkennung der Gleichheit des Andern eingeschlossen ist.[5] Als höherer Grad tritt jenem ersten zur Seite die Nächstenliebe, die sich im Wohlthun erweist[6]; Vertragstreue bewahrt[7], nach höchster Vollkommenheit strebt.[8] Es bedarf nur dieser Angabe der Disposition, um erkennen zu lassen, wie sehr wir es hier mit rein begrifflichen, ungeschichtlichen Abstraktionen zu thun haben. Auf diese „Jurisprudenz, rein für sich betrachtet" (simpliciter talis), folgt nun eine „natürliche Theologie"[9] — Existenz, Eigenschaften u. s. w., sowie Verehrung Gottes — nach dem Vorgang der früheren Naturrechtslehre, da Gott der Urheber des Naturrechts ist. Daran schließt sich die „Ethik", d. i. die Lehre von den „Pflichten gegen uns selbst", wie sie im „Naturgesetz" begründet sind[10], und zwar gegen unsern Intellekt, nebst einer Abhandlung über die Temperamente und die Pflicht der Beherrschung der Seelenbewegungen und von den Tugenden gegen uns selbst[11] (Seelenruhe, Bescheidenheit, Geduld,

1) p. 33.
2) p. 37. Mit Erörterung aller der herkömmlichen einzelnen Bestimmungen über das Gewissen.
3) p. 59 sq. 4) p. 72 sq. 5) p. 86 sqq. 6) p. 91 sqq.
7) p. 98 sqq. 8) p. 138 sqq. 9) p. 145 sqq. 10) p. 209 sqq.
11) p. 242 sqq.

Mäßigung, Keuschheit), gegen Andere: Liebe mit der That (Dienstwilligkeit), mit dem Wort (humanitas) u. s. w. Der 3. Traktat behandelt die soziale, natürliche Jurisprudenz, d. i. die häuslichen[1], die staatlichen[2] und die kirchlichen[3] Verhältnisse und Pflichten. Es ist nicht nöthig, hierauf näher einzugehen. Denn sachlich Neues begegnet uns hier nicht, sondern nur etwa da und dort im Formalismus der Behandlung, worauf sich der Verf. wiederholt etwas zu Gute thut. Das Völkerrecht, welches darauf folgt[4], ist eine Anwendung jener früher angeführten Grundsätze (neminem laede u. s. w.) auf das Verhältniß der Völker zu einander — mit mannigfachen geschichtlichen Beziehungen —, in Betreff der Gesandten und ihrer Abstufungen.[5] Die Frage der Streitigkeiten unter den Völkern führt dann auf das Recht des Kriegs und der Kriegsführung.[6] Wenn der 4. Traktat die Moralklugheit behandelt, so unterscheidet sich diese von der bisherigen Erörterung des Naturrechts wie die freie Ausführung von der zu Grunde liegenden sachlichen Nothwendigkeit. Denn der Klugheit kommt — im Unterschied von der Weisheit — die Ausführung zu, bei welcher das Moment der Freiheit und Zufälligkeit konkurrirt.[7] Das verliert sich aber alles in einzelne Rathschläge und Vorschriften, welche ein eigentlich wissenschaftliches Interesse nicht gewähren. Und so können wir den Bericht mit der Erklärung schließen, daß hier ein ermüdender Formalismus herrscht, für den wir auch nicht etwa durch interessante psychologische oder allgemein menschliche Beobachtungen entschädigt werden, sondern uns auf Anerkennung des formalen Talents in der Zusammenfassung eines mannigfachen Stoffes beschränken müssen. Wir sehen hier die Wirkung Wolff's, wenn auch sein Name kaum je einmal (im Vorwort) erwähnt wird.

§ 48. Die von Wolff unabhängige Moral der Uebergangszeit.

Wie sehr sich doch auch weitere Kreise von dem Einfluß der Wolff'schen Philosophie unabhängig zu halten wußten, zeigen außer mehr oder minder bedeutenden Arbeiten, wie des gelehrten Sachsen Theod. Crüger oder des Holsteiner Petr. Hanssen, vor allem des berühmten Mosheim „Sittenlehre der heil. Schrift", welche großes Ansehen genoß, und in welcher die allgemeine Bildung einer reichen Welt- und Menschenkenntniß und Lebenserfahrung an die Stelle der Philosophie trat, ohne freilich auch das lutherisch kirchliche Prinzip der Moral zur durchgreifenden Geltung zu bringen, wie insbesondere auch die Moraltheologie des Leipziger Crusius, der in entschiedenem und bewußtem Gegensatz gegen den modernen Geist der Aufklärung überhaupt als ein einsamer Zeuge biblische

1) p. 254 sqq. 2) p. 329 sqq. 3) p. 739 sqq. 4) p. 1025 sqq. 5) p. 1059 sqq. 6) p. 1095 sqq. 7) p. 1157 sqq.

und lutherische Rechtgläubigkeit auch in der Moral würdig vertrat, ohne aber damit der herrschenden Strömung Einhalt thun zu können.

1. Der Philosophie wohl kundig, aber selbständig ihr gegenüber, dabei im Gebiet der Literatur in hohem Grad bewandert zeigt sich die eigenthümliche Arbeit des gelehrten Superintendenten von Chemnitz, D. Theod. Crüger's: Apparatus theologiae moralis Christi et renatorum etc. in quo sanctissimum D. n. Jesu Christi exemplar ex natura et gratia eius expressum in intellectu, conscientia, religione, imaginatione, memoria, voluntate, affectibus, virtutibus, sensibus, corpore, ἀσθενείαις et medicina mentis conspicuum — regenitis ad imitandum proponitur. Lips. 1747. 4^{to} 1320 pp. Der ausführliche Titel läßt schon die eigenthümliche Anlage des Buches erkennen. Dem Worte Christi, welches zu seiner Nachfolge auffordert (Matth. 11, 29 f.), scheinbar entsprechend, wird Christus zum Vorbild hingestellt und, da er nichts Unmögliches fordere, allerdings nicht sowohl zur Nachfolge als vielmehr zur Nachahmung, und zwar nicht bloß sein Verhalten, sondern er selbst nach den verschiedensten Seiten, die in Betracht kommen können: seine menschliche Ausstattung nach Leib und Seele, die verschiedenen Seiten seines seelischen Lebens, der Unterschied und die Verbindung seiner göttlichen und menschlichen Natur, die gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, die Verschiedenheit der beiden Stände, der Erniedrigung und Erhöhung, sein Werk der Genugthuung, der Interzession des Reichs u. s. w. In solcher Weise wird mit jenem Worte Christi Ernst gemacht. Man wird von vornherein voraussetzen dürfen, daß es dabei ohne Spielereien nicht abgeht, und daß das Ganze oft mehr der homiletischen Anwendung zu dienen geeignet ist, als wirkliche wissenschaftliche Untersuchung vertritt; aber es muß doch auch anerkannt werden, daß mit der ungemeinen Gelehrsamkeit, die hiebei zu Tage kommt, sich nicht selten auch überraschende geistreiche Wendungen und richtige Gedanken verbinden. Der Grundgedanke selbst ist nicht unrichtig: was in Christo wesentlicher Weise ist, soll in uns zu moralischer Nachbildung kommen, mystice et spiritualiter[1], so z. B. die περιχώρησις der beiden Naturen in Christo in unsrer mystischen Einheit mit Christo, Christi Tod, Begräbniß, Auferstehung sich in uns mystisch wiederholen[2], selbst die communicatio

1) p. 87. 2) p. 107.

idiomatum: die ἀντίδοσις, die κοινωνία τῶν θείων u. s. w. hat im Christen ihr mystisches Gegenbild[1], die Satisfaktion Christi darin, daß auch wir für die Brüder unser Leben lassen sollen[2], die Interzession in der Fürbitte[3], das regnum im königlichen Priesterthum der Gläubigen[4] und was dergleichen mehr ist, bis in die psychologischen Einzelnheiten des Lebens Christi hinein. Es würde zu weit führen, dieß im Einzelnen nachzuweisen. Das Mitgetheilte wird schon einen Eindruck davon gegeben haben, daß wir hier eine Ethik vor uns haben, die zwar durch die Rechtfertigungslehre allenthalben geregelt, aber weniger aus ihr, als aus dem Gedanken der unio mystica der Gläubigen mit Christo herausgewachsen ist. Dem entspricht auch das Urtheil über Arndt's „wahres Christenthum": dieses sei zwar nicht inspirirt oder kanonisch, verdiene aber unter die vorzüglichsten Arbeiten der ganzen evang.-lutherischen Kirche gerechnet zu werden[5], während bei Arnold eine Reihe von Ketzereien gefunden werden und in der Frage des Pietismus dem Val. Löscher gegen denselben Recht gegeben wird: A. H. Francke wird gar nicht, Spener nur gegensätzlich erwähnt; Wolff dagegen zwar respektvoll behandelt[6], aber in der eingehenden Erörterung über Vernunft und Offenbarung[7] anerkannt, daß W. die Vernunft zu hoch schätze, den Widerspruch der natürlichen Vernunft gegen die Glaubenswahrheiten verkenne u. s. w. Kurz, wir haben hier eine Arbeit, die trotz ihrer Mystik doch auf den Bahnen des kirchlichen Dogmas sich hält und innerhalb derselben der Behandlung der Ethik eine eigenthümliche Seite abzugewinnen weiß. Wir sehen aus ihr, wie mannigfaltig und reich der Betrieb der Ethik in den kirchlichen Kreisen mit der Ausrüstung solider alter Gelehrsamkeit und im kirchlichen Sinn auch noch in den Anfängen der neuen Zeit der Aufklärung war.

2. Viel weniger bedeutend ist Petr. Hanssen's (Sup. in Plön) „christl. Sittenlehre, in 2 Thln. nach Vernunft und Schrift abgehandelt", Lübeck 1739, 4^to^ 879 S., welche in wortreicher und behaglicher Breite im 1. Theil zuerst den Stand der menschlichen Vollkommenheit, dann der Unvollkommenheit, endlich den der Erneuerung oder das tugendhafte Leben darstellt, um dann im 2. Theil „das tugendhafte Leben rechtgläubiger Christen insonderheit" zu schildern, das heißt „die Tugenden,

1) p. 111 ff. 2) p. 131. 3) p. 137. 4) p. 141.
5) p. 482: inter praestantissimos etc. referri meretur.
6) Tanti nominis philosophus p. 283.
7) p. 283 sqq.

welche uns geschickt machen, die Pflichten gegen Gott, unsern Nächsten und uns selbst wohl auszuüben". Vor den „Weltweisen" hat er nicht allzu viel Respekt: er findet bei ihnen in alter und in neuer Zeit nur vielerlei und meist „ungereimte Meinungen".[1] Speziell erscheint es ihm widersinnig, ein Naturrecht ohne Gott aufstellen zu wollen, da man sich doch „kein Gesetz der Natur einbilden kann, darin von Gott und von den Pflichten, die wir ihm schuldig sind, nicht gelehrt werde".[2] Aber so sehr die theologische Grundlage der Moral betont wird und so zahlreich die Schriftstellen sind, die der Verf. anführt, so trägt doch Haltung und Sprache wenig mehr von biblischer und kirchlicher Art an sich. Wenn z. B. das Gebet definirt wird[3] als „eine Empfindung des Verlangens nach der Gewogenheit Gottes[4] zur Vermehrung unseres Glückstandes", so lautet das bedenklich wie ein Kompromiß mit dem Geist des modernen philosophischen Zeitalters, wenn auch daneben Reden wie vom Erkauftsein durch das Blut des Lammes wenig vermittelt hergehen.

3. Von philosophischer Spekulation und Methode hielt sich absichtlich **Mosheim**, der Göttinger Kanzler (1693—1755), fern in seiner großen „Sittenlehre der heil. Schrift" (5 Quartbände von ihm selbst, Helmst. 1735—1753, 3. Aufl. 1742 ff., Bd. 6—9 von Jos. Peter Miller hinzugefügt). Der Ruhm, den er überhaupt genoß und als deutscher Schriftsteller in seinen Predigten noch heute genießt, übertrug sich auch auf dieses Werk. Die historische Gelehrsamkeit, die ihm eignete, wollte er hier zurückstellen, sich statt auf Philosophie vielmehr auf die heil. Schrift und die Grundlinien, die sie biete, gründen und dafür die Kenntniß der Welt und der Menschen und die Erfahrung des Lebens in den Dienst dieser christlichen Sittenlehre stellen. In der Vorrede zum 1. Theil spricht er sich darüber ausreichend und mit der Feinheit, die ihn auszeichnet, aus. Er hat alle Achtung vor den Weltweisen, die Gott und die Welt ausmessen, und will gern ihr Zeugniß gelten lassen, wo er sie unter sich einig findet; wo dieß nicht der Fall ist, hat er sich nicht getraut, Schiedsrichter zu sein. „Die meisten vernünftigen Anmerkungen, die wir zur Bestärkung und Erläuterung der Lehren der Schrift gebraucht, sind mitten aus der Welt, aus der Schule der Erfahrung, aus der Zahl der Dinge, die dem Menschen durch die Empfindung, durch die Sinne, durch die Beobachtung der Bewegungen seines Herzens kund werden können,

1) Z. B. I, 112. 2) S. 252. 3) S. 371.
4) Er liebt es überhaupt, von „der Gewogenheit Gottes" zu sprechen.

hergenommen." Mit anderen Worten, er will nicht sowohl für die Gelehrten, als für die Gebildeten schreiben.

Dem entsprechend will er auch die Eintheilung des Stoffs möglichst einfach gestalten. „Zu der Sittenlehre der Christen gehören zwei Dinge: die innerliche Heiligkeit der Seelen und die äußerliche Gerechtigkeit und Unschuld des Wandels." Darnach zerfällt ihm seine Aufgabe in diese zwei Theile. Die Veränderung aber, „welche die Gnade in den Herzen derjenigen zuwege bringt, die ihr Raum lassen, kann man nicht beschreiben, wo man nicht vorher den natürlichen und verdorbenen Zustand des Menschen kennt". Also zerfällt der 1. Theil in die drei Abschnitte: von dem Stand der Natur, von den Mitteln, wodurch der Mensch aus dem Stand der Natur errettet wird, von dem Stand der Gnade. Der andere Theil zerfällt, wie gewöhnlich, in die allgemeinen und die besonderen Pflichten. Jene beziehen sich auf Gott, auf die Menschen, unter denen wir leben, und auf uns selbst; die besonderen fließen aus den unterschiedenen Ständen und Lebensarten, in denen wir hier unser Leben zubringen. Den Anfang des 2. Theils haben die beiden Untersuchungen zu machen: von den Gesetzen Gottes und von den Thaten der Menschen, sofern sie sich auf die Gesetze Gottes beziehen.

Es ist bezeichnend, daß Mosheim seine Moral Sittenlehre der heiligen Schrift nennt. Es ist nicht das materiale Prinzip des rechtfertigenden Glaubens, das zu Grunde gelegt wird, sondern das formale Prinzip der heil. Schrift. In diesem Sinn ist der altprotestantische Gedanke von der heil. Schrift als der alleinigen Erkenntnißquelle (unicum principium cognoscendi) hier gewendet. Durch die Loslösung aus dem inneren Zusammenhang mit der materialen Grundwahrheit ist er unwahr geworden und hat eine Moral im Sinn einer Gesetzeslehre zur Folge, welche die Erinnerung an Luther's Polemik gegen die Betonung des „Sollen" ganz vergessen hat und nicht mehr versteht. Sie ist im Grunde aus einer lutherischen im Sinn der Freiheit zu einer reformirten im üblen Sinn der Gesetzlichkeit geworden. Diese Betonung der heil. Schrift als Quelle charakterisirt die Wendung, welche die Theologie genommen, und die Stellung zur Philosophie, welche ihr seit Cartesius und Wolff angewiesen worden: es handelt sich um die beiden verschiedenen Quellen der Vernunft und der heil. Schrift, die man neben einander stellte, äußerlich von einander abgrenzte, ohne daß doch dabei die Theologie der heil. Schrift die Vernunfterkenntniß entbehren konnte. Dem entspricht denn

auch die Weise, in welcher Mosheim in den grundlegenden Untersuchungen die Vernunft in ihre Grenzen zu verweisen suchte. Das konnte nur schlecht gelingen, da das materiale Prinzip fehlte, welches der theologischen Erkenntniß ihre Selbständigkeit und Selbstgewißheit hätte sichern können.

Eine charakteristische Aussprache aus der „Vorbereitung“ möge hier eine Stelle finden[1]: „Die Quelle, woraus wir die Sittenlehre schöpfen, ist die heil. Schrift. Insonderheit gehören diejenigen Theile derselben hieher, in denen entweder der Weg zur innerlichen Besserung der Seelen gewiesen oder der Wille des HErrn von dem Leben und Wandel der Menschen eröffnet ist. Was ein Unterthan zu thun verbunden sei, das erkennet er aus dem geschriebenen Willen des Herrn, der die Oberherrschaft über das Land hat, in dem er lebt. Wir leben alle in dem Reiche der Macht unsres Gottes; wir sind Geschöpfe, die er selbst zu seinen Unterthanen gemacht und gebildet hat. Was uns daher obliegt, muß uns aus dem Buche bekannt werden, welches der Urheber unsrer Natur und der ewige Gesetzgeber aller vernünftigen Geschöpfe zum Besten der Menschen verfassen und aufzeichnen lassen. Man leidet in der Welt keine eigenmächtig erwählten Gesetze. Der in einer gewissen bürgerlichen Gesellschaft leben will, muß seiner Freiheit nicht mehr einräumen, als es der Wille desjenigen vergönnt, der das Haupt der Gesellschaft ist. In dem Reiche Gottes gilt ebensowohl kein selbst erdichteter Wahn von der besten und nützlichsten Lebensart. Wir haben die Gesetze unsres Schöpfers vor uns. So bald wir den Verstand derselben erforschet und von der Gewißheit desselben überzeugt sind, so bald hört alles Recht auf, welches wir sonst haben, unsren Witz anzuwenden, und der Gehorsam fängt an. Der HErr redet: die Vernunft schweige; der elende Sterbliche gehorche und rufe die Gnade des HErrn an, daß sie seiner Ohnmacht zu Hülfe kommen möge. Wer dagegen uns etwas als ein göttliches Gesetz aufbürden will, davon wir keine Spur in der Schrift finden, dem sind wir nicht verbunden zu gehorchen. Jesus hat uns von dem Joche der Menschensatzungen frei gemacht. Wer uns wieder unter dasselbe zurückführen will, muß uns erstlich das Licht nehmen, das uns Gott in den Büchern der Propheten und Apostel angezündet hat. So lange uns dieses durch die Gnade des HErrn leuchtet, werden wir uns nicht von einem fremden Hirten führen, noch von einem unberufenen Meister Gesetze schreiben lassen“. So ist hier die Freiheit des Christenmenschen verstanden von dem Gesetz der Schrift aus, nicht von der Heilsgewißheit des im Glauben Gerechtfertigten aus, d. h. reformirt, nicht lutherisch. — „Doch alles dieses — fährt Mosheim weiter fort, auf das Verhältniß zur Vernunft übergehend — hindert nicht, daß die Vernunft bei der Sittenlehre nicht ihre Arbeit fände. Sie hat mehr bei derselben zu thun, als bei der Glaubenslehre. Diese enthält viele Stücke, die der Verstand bloß annehmen muß und nicht untersuchen darf, weil er die Kraft nicht hat, das inwendige Wesen derselben einzusehen. In der Sittenlehre hat man meist mit Dingen zu thun, die der Witz des Menschen betrachten und nach allen Seiten erwägen kann.“ — Zwar hat die Vernunft hier ihre Grenzen.

1) I, 11 ff.

„Die Sittenlehre der Vernunft und der Schrift können nicht mit einander streiten." Aber „es hat Gott zu dem, was uns die Vernunft von unsern Pflichten sagt, gewisse Dinge hinzugesetzt, die zwar die Vernunft loben und billigen muß, aber vor [für] sich selbst entweder gar nicht oder doch so klar und deutlich nicht gesehen und erkannt hätte". „Die Vernunft sieht die Schönheit und Vortrefflichkeit dieser Gesetze ein, nachdem sie gegeben sind, und erkennt die Weisheit des HErrn, von dem sie kommen. Allein vor sich selbst hätte sie vielleicht die Stärke nicht gehabt, dieselbe zu entdecken und aus sichern und gewissen Gründen herzuleiten." Aber allerdings weiß Mosheim nicht bloß von einem Plus, das die Schrift hinzufügt, sondern auch von einer Verschiedenheit des innern Wesens. „Die Werke der Christen und Weisen sind äußerlich gleich und innerlich ungleich. Die Liebe der Christen kommt von reinem Herzen, von gutem Gewissen, von ungefärbtem Glauben (1 Tim. 1, 5). Und ihr Zweck ist dem HErrn zu gefallen und in seiner Gemeinschaft zu bleiben."[1] Auf der andern Seite leistet die Vernunft auch ihre Dienste bei der Erklärung des Einzelnen, bei der Ableitung der besonderen Pflichten aus den allgemeinen Gesetzen u. s. w. Sie hat auch „so viel Licht, daß sie die Gerechtigkeit, die Billigkeit, die Weisheit, die Vortrefflichkeit, den Nutzen der Gesetze des HErrn darthun und beweisen kann" u. s. w.[2] Daraus folgt aber auch: „eine Erklärung der heil. Schrift, die den Begriffen der gesunden Vernunft von den Pflichten der Menschen entgegen ist, kann keine wahre und richtige Auslegung sein". Gottes „Weisheit und Gerechtigkeit erlauben es nicht, daß er Dinge gebieten sollte, wodurch das Gesetz, das in unser Herz von ihm geschrieben ist (Röm. 2, 15), umgestoßen und aufgehoben würde".[3] Das gilt z. B. von jener Askese, welche wider das natürliche Gesetz streitet, daß man seinen Leib nicht selbst zerstören darf u. dgl.

Nach einer Reihe vorwiegend formaler Erörterungen wendet sich Mosheim zu seiner Aufgabe selbst. Wir geben den Ueberblick des Ganzen, wie er in der Vorrede zum 6. Band von dem Fortsetzer des Werkes, Miller, gleich auch für die letzten vier Bände gegeben ist. Der 1. Theil handelt — wie wir schon früher erwähnt — von der innerlichen Heiligung der Seelen, und zwar 1. vom Stande der Natur: vom natürlichen Verderben des Menschen (I, 75—340), von den Ursachen, wodurch der Mensch in dem Stande des Verderbens unterhalten wird (I, 341—576); 2. von den Mitteln aus dem Stand der Natur in den der Gnade zu gelangen: von der Natur und Beschaffenheit der Buße (II, 1—446), von den Kennzeichen der wahren Buße (II, 447—538); 3. von dem Stand der Gnade: von dem Stand der Gnade selbst (III, 1—536 und IV, 1—432), von dem Wachsthum des Standes der Gnade und den Mitteln dieses Wachsthums (IV, 432—512). Der 2. Theil handelt von der äußerlichen Heiligung des Lebens, Vorbereitung (V, 3—72); 1. von den allgemeinen Pflichten, die allen Christen obliegen: von den äußerlichen Pflichten, welche unmittelbar auf Gott gerichtet sind (V, 73—544. VI, 1—172); von den Pflichten gegen sich selber (VI, 175—607), von den Pflichten der Christen gegen andere — gegen andere überhaupt oder gegen einzelne Personen — (VII, 1—684); 2. von den besonderen Pflichten: von den Pflichten, welche

1) I, 15. 2) I, 17. 3) I, 23.

die Christen als Glieder der natürlichen Gesellschaft zu beobachten schuldig sind — der Verehelichten, der Aeltern und Kinder, des Herrn und Bedienten — (VIII, 1—383); Pflichten in der bürgerlichen Gesellschaft — der Obrigkeiten und Unterthanen, der Landleute, der Handelsleute, der Gelehrten — (IX, 1—340); Pflichten der geistlichen Gesellschaft — der Lehrer und Zuhörer — (IX, 341—537).

Es ist nicht die strenge Sprache und Methode wissenschaftlicher Untersuchung, die wir hier finden, noch auch die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit Wolff'scher Demonstration, sondern mehr der gebildete Gesprächston popularphilosophischer Erörterungen und Betrachtungen, wie er im 18. Jahrhundert in Brauch kam und in weiten Kreisen Eingang fand. Man erkennt überall die gelehrte Bildung, die zu Grunde liegt, aber sie drängt sich nirgends in der Form der Gelehrsamkeit auf. Dieser geschichtliche Hintergrund wird unterstützt durch den weiten Umkreis von Beobachtungen des inneren und äußeren Menschenlebens, welche in die Darlegungen der Sachen selbst, von denen die Rede ist, in gefälliger Form verwoben werden. Bei der Lesung hat man meist den Eindruck, als ob es halb Predigt, halb Vortrag sei, was geboten wird. Erfundene Beispiele aus dem Leben der verschiedenen Stände und Führungen sollen dazu dienen, die Sache deutlich zu machen und zugleich der Empfindung nahe zu bringen, um so auf den Willen zu wirken. Es wird der Orthodoxie nichts abgebrochen, sie wird durch die Gefälligkeit der apologetischen Form nur annehmbarer gemacht und die Anmaßung der Leugner zurückgewiesen. „Die Gründe, die vor kurzer Zeit so gangbar in der Welt waren: Ich begreife die Art dieser oder jener Sache nicht; daher ist sie falsch. Die ersten Sätze der Weltweisheit, der ich mich ergeben, erlauben nicht, dieses oder jenes zu glauben; darum kann ich es verwerfen, diese und einige andere Gründe sind jetzt selbst unter denen verächtlich worden, die sonst viel damit auszurichten vermeint" — heißt es z. B. aus Anlaß der biblischen Lehre vom Satan.[1] Das vorderste Absehen geht immer auf den Verstand und die Aufklärung der Begriffe. Darin stellt er z. B. für die Katechisationen Sokrates' Verfahren als Muster hin.[2] Und auch für die Predigt fordert er als vordersten Zweck, daß „der Verstand der Zuhörer aufgeklärt und allezeit mehr erleuchtet werden soll", dann allerdings auch, daß „der Wille unter das Joch des HErrn gebeugt und bewogen werden soll, entweder den Weg der Gottseligkeit anzutreten oder auf demselben zu bleiben".[3] Aber allerdings, „wer recht bewegen will, muß selbst von der Gnade des HErrn gerührt sein", um so „durch die reine und durchdringende Macht der Wahrheit den Verstand und durch den Verstand den Willen zu gewinnen und einzunehmen".[4] Solche und ähnliche Ausführungen sind vielfach wie bei Stapfer von dem apologetischen Interesse beherrscht. Wenn es uns verwunderlich erscheint, daß wie dort so auch hier die Rücksichtnahme auf Lykurg und Konfuzius eine solche Rolle spielt, so war es, weil es damals und seit länger Mode war, diese und ihre vortreffliche Tugendlehre u. s. w. gegen das Christenthum auszuspielen. Mosheim spricht sich hierüber in der Vorrede zum 2. Theil eingehend aus, um damit seine ausführliche Darstellung dieser Morallehren zu rechtfertigen. Der sonst so maßvolle Mann wird geradezu heftig in seiner

1) I, 427. 2) I, 471 ff. 3) I, 487. 4) I, 489.

Polemik, wo er eine Vergleichung zwischen Lykurg und Christus, die ein gewisser piemontesischer Graf Albert Radicati von Passarani in einer Schrift angestellt (Nazarenus et Lycurgus mis en parallele par Lucius Sempronius Neophyte. Epitre a l'Empereur Trajan. Aug. ad majorem Dei opt. Max. gloriam societatisque beneficium) als eine ruchlose Lästerung entrüstet zurückweist.[1] In viel ausführlicherer und anerkennenderer Weise, aber auch hier nicht ohne mannigfache Kritik, läßt Mosheim hierauf die Darstellung und Vergleichung der Sittenlehre des Konfuzius folgen.[2] Dieß alles im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Nothwendigkeit, das Wesen u. s. w. der Buße — Ausführungen, in denen er den Reichthum und die Feinheit seiner äußeren und inneren Menschenkenntniß offenbart, und die man nicht ohne mannigfache Belehrung für sich selbst und für den Beruf der Seelenleitung Andrer lesen wird.[3] Dieselbe Beobachtung kann man machen, wenn man zu dem folgenden Abschnitt über den Stand der Gnade (Th. III) fortschreitet. Aus diesem hebt sich besonders die Erörterung über das Gewissen heraus (§ 8—10, S. 209—272). Das Gewissen bezeichnet in der Schrift nicht bloß, wie man es gewöhnlich faßt, den Akt der Beurtheilung unsrer Thaten und Wege, auch nicht bloß das Vermögen oder die Fertigkeit solcher Beurtheilung — so urtheilte man aus der Vernunft —, sondern zugleich einen Vorsatz des Willens über unser Verhalten und Leben zu urtheilen, ob es gut oder böse sei — so muß man nach der Erfahrung urtheilen. In jenem Sinn haben Alle, in diesem haben nicht Alle ein Gewissen.[4] Darnach bestimmen sich dann die Eintheilungen des Gewissens, je nachdem wir bloß den Vorsatz der Beurtheilung oder die Beurtheilung und das Urtheil selbst ins Auge fassen. „In den Wiedergebornen" aber „ist das Gewissen ein durch die Gnade gewirkter aufrichtiger Wille, nichts Wichtiges ohne vorhergehende Prüfung, ob und wie weit es nach dem Gesetze erlaubt sei, zu unternehmen, und das, was etwa ohne sattsame Prüfung geschehen ist, täglich zu untersuchen, ob es gesetzmäßig sei oder nicht"[5], d. h. die Gewissenhaftigkeit. Wenn schon die bisherigen Erörterungen in gemächlicher Umständlichkeit sich ergangen haben, so nimmt diese eher noch zu in dem Maße, als Mosheim in die Auseinandersetzung der inneren Willensaffekte übergeht, und z. B. die Eigenschaften der Ehrerbietung, der Furcht und der Liebe gegen Gott auseinandersetzt.[6] Man sieht deutlich, wie sehr wir gegen die frühere Zeit und ihr vorwiegend dogmatisches Interesse in das Zeitalter der psychologischen und moralischen Reflexionen eingetreten sind. Sein maßvoller und nüchterner Sinn will aber von der „reinen Liebe" der Mystik und ihrer Vollkommenheit nichts wissen[7]; er lehnt Fenelon's Theorie ab und sieht im muhamedanischen Sufismus u. s. w. dieselbe Erscheinung. „Das Ziel, worauf alle ihre — dieser Mystiker — Lehren und Gebote gerichtet sind, ist eine ewige und unumschränkte Stille und Ruhe

1) II, 314 ff. mit ausführlicher Darstellung und Kritik der Sittenlehre Lykurgs, die er anschließt.

2) II, 326 ff.

3) Vgl. z. B. den ganzen Abschnitt II, 447—538 über die Kennzeichen der Buße und Bekehrung und die mannigfachen Selbsttäuschungen sowie unnöthigen Beunruhigungen (z. B. beim Mangel gefühlsmäßiger Empfindung u. dgl. S. 469 ff. u. a. m.).

4) III, 225. 230 ff. 5) III, 254 ff. 6) III, 291 ff. 7) III, 427 ff.

des Gemüths. Das Mittel zu dieser Ruhe ist die Befreiung von allen Begierden und Gemüthsbewegungen, sie mögen gut oder böse, erlaubt oder unerlaubt sein. Und wer kann zu einer solchen Freiheit gelangen, wo er nicht seinen Verstand vorher gefesselt und von allen Gedanken, Vorstellungen, Ueberlegungen und Urtheilen abgewöhnt hat? Unsere Seele soll nach ihrer Absicht einer stillen See ähnlich werden, worauf sich keine Welle, keine Luft, keine Bewegung merken läßt, worin die Sonne sich recht spiegeln und ihr Bild, so zu reden, abdrucken kann". „Wer also selig werden will, der muß zuerst seinen Verstand blenden, seine Augen, Ohren und alle Werkzeuge der Sinnen tödten, seine Einbildung unterdrücken." „Kurz: die Unempfindlichkeit ist die Mutter der Zufriedenheit und eine Tochter der Einfalt und Blindheit. Man kann diesen Stand der Unempfindlichkeit behaupten, ohne einen solchen Gott zu glauben, als die Christen, Juden und Muhamedaner bekennen. Ein strenger Mystikus kann der Religion zu seinem Zweck entbehren und auf einem ganz anderen Wege zu seiner Absicht gelangen."[1] „Die allergrößten und hitzigsten Vertheidiger dieser Liebe — so schließt Mosheim diese Erörterung — waren Menschen wie wir und sind als Menschen, die selig zu werden wünschten und hofften, aus dieser Welt geschieden. Allein es gibt gewisse falsche Meinungen, die man darum nicht verachten kann, weil sie geschickt sind, weiche und zarte Gemüther zu verwirren und in allerhand Unordnungen, Zweifel und Unruhe zu setzen. In den ersten Zeiten der Gemeinde des HErrn lebten wenige, die die Natur der Liebe Gottes beschreiben konnten, und viele, die ihre Kraft fühlten. Jetzt sind wenige, die ihre Stärke empfinden, und viele, die sie geschickt abbilden und erklären wollen. Welche Zeiten sind seliger?"[2]

Daß Mosheim's Stärke mehr in solchen Einzelerörterungen besteht, in denen seine Selbstbeobachtung und Lebenserfahrung zur Geltung kommt und sein Urtheil leitet, als in der Kraft der Systematik, tritt uns unverkennbar vor Augen, wenn wir uns zu seiner Tugendlehre wenden, wie sie im 4. Theil (1746) dargelegt ist. An die Stelle der verschiedenen Tugendschemata, die man je und je aufgestellt hat, glaubt er am naturgemäßesten das Verfahren setzen zu sollen, daß er nach der dreifachen Beziehung gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst als die drei Haupttugenden unterscheidet: den Eifer für „die Ehre Gottes", die Liebe des Nächsten und die Verleugnung. Jenem Eifer ordnet er unter: die Weisheits- oder Wahrheitsliebe, das Vertrauen auf Gott und die Geduld; der Liebe gegen den Nächsten, welche sich abtheilt in die allgemeine Liebe und die Bruderliebe, ordnet er unter: theils die Erbaulichkeit und die Gerechtigkeit, theils sowohl die Versöhnlichkeit und die Dankbarkeit, als die Sanftmuth und die Barmherzigkeit. Die Verleugnung endlich, welche als „eine Mäßigung der Selbst- und Weltliebe" bestimmt wird und somit zur Erörterung und Abgrenzung dieser beiden veranlaßt, ist einzutheilen in die Selbstverleugnung und in die Weltverleugnung. Zu jener gehört wesentlich die Demuth — gegen Gott und gegen andere Menschen —, zu welcher auch die Bescheidenheit zu rechnen ist. Unter der Tugend der Weltverleugnung aber stehen die Tugenden der Keuschheit und der Mäßigkeit. — Wir begnügen uns, nur diesen Aufriß zu geben. Es versteht sich von selbst, daß eine Menge lehrreicher Bemerkungen bei der Aus-

1) III, 436. 2) III, 458.

führung mit unterläuft; das Schema selbst aber wird nicht ohne Weiteres durch Selbstverständlichkeit einleuchten, abgesehen davon daß es nicht zu Tage treten läßt, daß die Gesammtheit der einzelnen Tugenden sich aus einer einheitlichen Grundgesinnung (gegen Gott) ableite, obgleich es Mosheim im Grunde so meint. Es war Mosheim nur noch vergönnt, im 5. Theil (1752) die zweite Hälfte seiner Sittenlehre, die „von der äußerlichen Heiligung des Lebens oder von den Pflichten des Wandels, die das Gesetz vorschreibt", handelt, zu beginnen, nämlich mit „den allgemeinen Pflichten, die allen Christen obliegen", und zwar zunächst mit „den Pflichten gegen Gott". „Der Glaube gebieret die Liebe"; die Liebe aber „kann nicht träge und unthätig sein. Sie ist da, wo sie wohnt, arbeitsam und offenbart ihre Gegenwart durch allerhand Bewegungen und Handlungen". „Der Gläubige und Geheiligte wird also nothwendig sein Licht, wie der Erlöser sagt, vor den Leuten leuchten lassen und die Kraft der Liebe Gottes und des Nächsten, die sein Leben beherrscht, durch seine Werke kundmachen."[1] Aber Mosheim wagt nicht mit denen zu gehen, welche meinen, „das Evangelium, die Gnade, der Glaube sind allein stark genug, den Menschen zu regieren", die Liebe werde „nicht ausbleiben, wenn der Glaube der Seele scharf genug ist eingeprägt worden, und die durch den Glauben erleuchtete Liebe wird durch ihre natürliche Kraft das alles wirken und ausrichten, was wir durch den Unterricht des Gesetzes zu erlangen hoffen".[2] Er fürchtet ein unsolides und unerleuchtetes Christenthum, wenn nicht zum Glauben der Unterricht des Gesetzes hinzukommt. Es mag der Praktiker sein, der hier redet; die Sprache Luther's vernehmen wir weniger daraus. Der Geist des Moralismus war zu mächtig geworden, als daß nicht auch eine evangelische Denkweise, wie sie Mosheim eignete, demselben Zugeständnisse machen zu sollen glaubte. — Indem die Betonung des Gesetzes zur Lehre von den Pflichten führt, tritt die Frage nach der Kollision der Pflichten in den Weg. Mosheim glaubt sie durch die allgemeine Regel lösen zu können: „Die edleren, größeren und nützlicheren Pflichten müssen denen, die geringer sind und weniger nützen, vorgezogen werden. Und es ist erlaubt, eine kleinere Pflicht alsdann aus den Augen zu setzen, wenn eine größere ohne Verletzung der kleineren nicht kann ausgeübt werden".[3] Die Bedenken gegen diese Entscheidung drängen sich jedem zu unwillkürlich auf, als daß sie erst ausgeführt zu werden brauchten — denn kann Pflichtverletzung je Pflicht werden? Aber die Ausführung, welche Mosheim seinem Grundsatz gibt, benimmt ihm viel von dem bedenklich Lautenden, freilich, um die vielverhandelte Frage nach dem sog. Recht des Diebstahls in äußerster Gefahr des Verhungerns zu erwähnen, so führt Mosheim aus, daß ein Recht der Aneignung nicht vorhanden sei, so lange nur irgend ein Schein von Hoffnung vorhanden sei, das Wenige, was unser Leben bedarf, durch irgend ein mögliches Mittel zu erlangen. Erst durch muthwillige Versagung berauben sich die Andern des Rechts auf den betreffenden Theil des Besitzes und „geben mir dagegen das Recht zu demjenigen, was ich ihnen in meiner Angst entwende. Es scheint das Ihrige zu sein: und es ist das Meinige. Es ist das Theil, das die göttliche Vorsehung mir beschieden hat und das mir ungerechter Weise vorenthalten wird".[4] Man sieht leicht, daß hier eine bestimmte Ansicht des Natur-

1) V, 6. 2) V, 7. 3) V, 42. 4) V, 48.

rechts, wie es damals vertreten wurde, zu Grunde liegt, wonach Alles ursprünglich Gemeinbesitz im rechtlichen Sinn sei. Aber das ist bei jenem Entscheidungsprinzip Mosheim's das Richtige, daß es sich in solchen Fällen um die Vorordnung näherer Pflichten vor entfernteren handelt[1], welche dann nur eben im betreffenden Fall aufhören, für mich Pflichten zu sein, so daß in solchem Fall „ein Gesetz dem andern sich" nur eben „zu widersetzen scheint"[2] — so werden wir seine Entscheidung vervollständigen dürfen. — Der beständige Dienst Gottes besteht in den Pflichten der Andacht, die heil. Schrift zu lesen und zu betrachten, zu beten, dem öffentlichen Gottesdienst beizuwohnen, Gott zu ehren und zu loben, das Gedächtniß des Leidens und Sterbens Jesu Christi zu begehen. Die Pflichten des „zufälligen" Gottesdienstes sind: die Pflicht, Gott und den Erlöser zu den Zeiten der Verfolgung öffentlich zu bekennen, für ihre Ehre äußerlich zu eifern, die Eidschwüre, die von uns gefordert werden, vorsichtig zu leisten und heilig zu erfüllen, die Gelübde zu halten, wozu man sich verbindlich gemacht hat. Jene ersten Pflichten des „beständigen Gottesdienstes" sind zugleich als Mittel anzusehen, „wodurch wir in dem Stand der Gnaden und der Gottseligkeit sollen erhalten werden", der „zufällige Dienst" bezeichnet die Folgen, die bei solchem Seelenstand nicht ausbleiben können.[3] Wir müssen uns begnügen, nur die Titel anzugeben. Einzelne Ausführungen haben den Umfang großer Abhandlungen, ja selbständiger Schriften. So umfaßt die Abhandlung über das Gebet nicht weniger als 252 Quartseiten (S. 143—395). Dieß möge genügen, darauf aufmerksam zu machen. Was die Sonntagsfeier betrifft, so erwähne ich, daß Mosheim aus seinen kirchengeschichtlichen Forschungen — und zwar schon aus der Geschichte der Pfingstausgießung des heil. Geistes — das Ergebniß gewonnen hat und beweist, „daß die Apostel gleich nach der Himmelfahrt unseres Erlösers den ersten Tag der Woche zum Versammlungstag eingeweiht und in der Gemeinde zu Jerusalem gefeiert haben"[4], und zwar als „ein ewiges und unveränderliches", so daß es unnöthig wie auch unrichtig ist, „den Sonntag der Christen durch das Gesetz von dem jüdischen Sabbath zu beschirmen".[5] Aber ebenso unrichtig, ja verhängnißvoll ist es, den Sonntag für eine bloß menschliche Ordnung anzusehen. „Laßt uns vorher bedenken, was wir unternehmen, ehe wir die Hand an diese Arbeit legen. Das Haus wird fallen, wenn der Fels nicht mehr stehen wird. Die Freiheit der Christen wird weiter gehen als wir glauben, wenn wir ihnen die Meinung beigebracht haben, daß sie durch kein Gesetz verbunden werden, einen gewissen Tag dem HErrn und der Sorge für ihre Seele und die Erbauung derselben zu widmen". Dagegen ist das andere eine Nebenfrage, ob es an dem Sonntag ganz verboten sei, einige Arbeit vorzunehmen. Darüber wird man sich leicht vertragen, wenn die Christen nur erst darüber eins sind, „daß sie an dem Sonntag verbunden sind, den Versammlungen zum Dienst des HErrn beizuwohnen und ihre Seele von den irdischen Geschäften abzuziehen und auf höhere Dinge zu lenken".[6] Wir finden auch hier wieder jene Parallelstellung von Gesetz und Evangelium, die uns schon oben begegnete. Aber diese Fragen weiter auszuführen, wurde Mosheim durch den Tod verhindert; sein Werk

1) Vgl. z. B. V, 59. 62 u. s. w.
2) V, 72. 3) V, 89. 4) V, 479. 5) V, 485. 6) V, 486.

wurde durch Miller, von dem die letzten vier Bände sind, vollendet; freilich in einer der Mosheim'schen Feinheit nicht gleichwerthigen, dagegen breiteren und predigtmäßigeren[1] Weise. Aber es ist nicht bloß das geringere Maß des Geistes, was die Fortsetzung von der Mosheim'schen Arbeit unterscheidet, es ist auch der stärkere Einfluß des Geistes der Aufklärung, der sich in merkbarer Weise geltend macht. Wohl ist die orthodoxe Lehre im Wesentlichen in einzelnen Sätzen bewahrt[2], aber es sind verlorene Reminiscenzen ohne eigentliche Bedeutung für die Gesammtanschauung. Diese selbst trägt Aufklärungscharakter an sich. Es ist mehrfach von den tugendhaften Heiden die Rede, welche „Gott wohlgefällige, obgleich keine im evangelischen Sinne guten Werke verrichtet haben"[3], wie denn auch „unstreitig ist, daß die Theorie der Moral von den besten heidnischen Philosophen, den Aristoteles ausgenommen (sic!), auf einen sehr hohen Grad der Güte und Vollkommenheit sei gebracht worden —; hingegen nahm sie unter der Pflege der Kirchenväter ebenso stufenweise wieder ab.[4] Die Fragen von der Gnade sind ihm „Schulfragen"; er spricht viel von den Wirkungen des „moralischen Gefühls" — in Anlehnung an den von den englischen Moralisten in Umlauf gesetzten Sprachgebrauch —, auf der anderen Seite von seiner „Hochachtung gegen die heil. Schrift" und „gegen die allerheiligste Lehre" seines „göttlichen Heilands"[5] u. dgl. m. Kurz es ist der Geist des religiösen Moralismus und der gutgemeinten Aufklärung, der hier redet.[6] Die ganze Höhenlage ist im Vergleich zu Mosheim wesentlich gesunken. Es begegnen uns auch hier zum Theil eingehende Untersuchungen über einzelne Fragen besonders kasuistischer Art: so von den erlaubten und den bedenklichen Ergötzlichkeiten, vom Schauspiel, vom Tanz u. dgl.[7], über die Frage der Wahrheitsvorenthaltungen und sog. Nothlügen[8], besonders eingehend die Frage über das eheliche und häusliche Leben[9], oder über das kirchliche Verhalten, welche zu einer fast vollständigen Pastoraltheologie von fast zweihundert Quartseiten wird[10], die aber auch in solche Einzelfragen wie das „Inokuliren der Kinderblattern" eingeht.[11]

Am Schluß des Werkes klagt Miller, der Vollender desselben (1770), wie bei aller in Aufnahme gekommenen „britischen Entzückung" und Rhetorik über Menschenliebe, Edelmüthigkeit u. s. w. und der Pflege

---

1) Was er aber später VIII Vorr. S. 14 anerkannt und zu bessern versprochen hat.

2) Z. B. VII Vorr. S. 9: „Der Glaube, der allein wahre und Gott wohlgefällige Werke dadurch wirken kann, daß der Christ aus herrschender und zärtlicher Liebe zu Gott unaufhörlich geschäftig ist" u. s. w.

3) A. a. O. S. 12. 4) A. a. O. S. 6. 5) A. a. O. 21.

6) IX Vorr. S. 13: „Um mit Weisheit Gutes zu thun, muß man seinen Verstand frühzeitig aufklären und sein Herz bis zur höchsten Stufe der Tugendhaftigkeit erheben". Und hiefür wird z. B. Cicero's unvergleichlicher Traum des Scipio u. a., wie Plutarch's Betrachtungen „der großen Männer" angeführt.

7) VI, 315 ff. 355 ff. 8) VII, 406 ff. 419 ff.

9) Diesem Gegenstand ist der gesammte VIII. Theil von 386 Seiten gewidmet.

10) IX, 313–537. 11) IX, 176 ff.

des angeblichen Menschenthums in den „Logen" die sittliche Wirklichkeit zu solchen Worten meist nur in grellem Widerspruch stehe, und fordert daher in der Vorrede des Schlußtheils „alle Menschenfreunde auf, wahre christliche Maximen und ächte Tugend durch alle nur möglichen Wege in der menschlichen Gesellschaft auszubreiten". Aber er weiß selbst neben der Religiosität kein kräftigeres Mittel zu nennen als die Volksaufklärung, worin Katharina II. mit so preiswerthem Beispiel vorangegangen sei, besonders durch Beförderung des Schulwesens.[1] Wenn man den Beginn der Mosheim'schen Sittenlehre (im Jahre 1735) mit diesem Schluß (1770) vergleicht, so kann man daran den Wandel der Zeiten, der sich inzwischen vollzogen, mit Händen greifen. Der Geist der Aufklärung war auch in die Theologie derer eingezogen, welche die Lehre der Kirche festzuhalten meinten, während sie die Kraft derselben verloren hatten und ihre Konsequenzen verleugneten, vielmehr mit den Sätzen einer ganz andersartigen Denkweise vertauschten. Eine solche schwächliche Orthodoxie war nicht im Stande, mit ihrer Empfehlung der Moral dem mächtigen Strom der fortschreitenden Loslösung vom Christenthum Widerstand zu leisten.

4. Nur wenige Zeugen hielten Stand und blieben wenigstens der Fahne treu, wenn sie dieselbe auch nicht zum Siege führen konnten. Zu diesen Zeugen früherer Zeit kirchlichen Bewußtseins gehörte der Leipziger Crusius, den wir schon früher[2] als Gegner der Wolff'schen Philosophie angeführt und hier als Verf. einer Moraltheologie[3] zu nennen haben, welche er ungefähr gleichzeitig mit Miller's Schluß der Mosheim'schen Sittenlehre in derselben Form veröffentlichte, in welcher er sie bereits vor 30 Jahren etwa gleichzeitig mit dem Beginn des Mosheim'schen Werkes vorgetragen hatte. Schon um deßwillen ist es eine interessante Arbeit. Er erklärt, nicht bloß von Tugenden, sondern von Buße und Glaube handeln, d. h. die Ethik auf ihrer christlichen und dogmatischen Grundlage aufbauen zu wollen, wie er denn auch viel Dogmatisches mit aufgenommen hat. Im Dogma aber bekennt er sich als „altgläubigen ganzen Lutheraner", der die ganze „unverstümmelte" kanonische Schrift als seine Meisterin verehrt und sich im Widerspruch zum herrschenden Geist der Zeit, „da man die etwas verbesserte Naturalisterei an die Stelle des Christenthums gern setzen

1) IX, 126 ff. 2) § 46 Schluß.
3) Kurzer Begriff der Moraltheologie oder nähere Erklärung der prakt. Lehren des Christenth. 2 Thle. Lpz. 1772. 73. 1692 SS.

möchte" [1], weiß, wie denn dieser Gegensatz im Verlauf der Ausführungen wiederholt zum Ausdruck kommt. Er scheut sich nicht, sich zu der biblischen Lehre vom Teufel zu bekennen, im Gegensatz zu den Deisten, „welche so gern bloß von der Güte Gottes und von der Glückseligkeit schwatzen, und was sie Tugend nennen, nach Gutdünken darauf bauen". [2] Es war natürlich, daß eine Moral mit solcher Haltung vielfach abfällige Kritik erfuhr. Er getröstet sich dem gegenüber in dem „Vorbericht" zum 2. Theil, daß die Wahrheit bei den empfänglichen Gemüthern immer Eingang finden werde. „Wohl triumphiren bisweilen eine Zeit lang die Irrenden mit dem Irrthum und preisen ihre große Diana; es hat aber keinen Bestand, und der Irrthum wird zuletzt gewiß beschämt, öfters aber auch eher und früher, als die Sichern meinen". So appellirt Crusius von der Gegenwart an die Zukunft, daß diese der von ihm vertretenen Wahrheit Recht geben möge; die moderne Deisterei ist ihm „eine Art des alten Heidenthums", vertreten von Leuten, die „trunken von eigener Weisheit" die Schrift verdrehen [3] u. s. w. Andrerseits aber urtheilt er auch mit kirchlicher Nüchternheit über die Forderung des Pietismus, als ob „alle Menschen durch eine sehr schmerzhafte Buße bekehrt werden müßten, welches sie den Bußkampf nennen, nach dessen Ueberstehung von der erfolgenden Empfindung des Trostes und der Beruhigung der Gnadenstand angehe. Daraus wird weiter gefolgert, daß jeder Bekehrte die Zeit seiner Bekehrung genau wissen soll. So gut dergleichen Vorstellungen gemeint sein mögen, denn sie sollen dem trägen und lauen Wesen vieler vermeinter Christen entgegengesetzt sein, so kann man dieselben doch weder als allgemein, noch ohne Einschränkung und mehrere Erklärung zugeben" u. s. w. [4] In dem allen wird man die

1) I, 413. 2) I, 397. 3) II, 1254.

4) I, 535. Es möge aus dem Weiteren noch Einiges hier angeführt werden: „Die Schrift erfordert gründliche Bekehrung, schreibt aber keine Bußschmerzen vor, folglich auch keinen Bußkampf, welcher bei gewissen Personen und unter gewissen Umständen vorkommen kann" u. s. w. „Aber es ist nicht erweislich, daß die göttlichen Führungen der Gemüther immer mit einerlei Umständen geschehen, vielmehr ist die Erfahrung dawider. Ferner da die Bekehrung eine so mächtige Veränderung ist, welche die Gedankensart, Gesinnung, Wandel und moralischen Geschmack des Menschen umbildet und einen neuen Menschen schafft, und zwar so, wie ihn das Evangelium Gottes verlangt: so ist nicht abzusehen, wie jemand wirklich bekehrt sein könnte, ohne von der Geschichte seines Herzens und der göttl. Führung sich etwas bewußt zu sein und wenigstens sich selbst vorerzählen zu können, wie er dazu gelangt sei. Wer aber die Zeit pünktlich angegeben wissen will, der fordert etwas ohne Beweis u. s. w. u. s. w. Man verwirre nicht die sonderbaren (d. h. besonderen) und merklichen Erweckungen des Gemüths mit der Bekehrung selbst. Denn jene können da gewesen sein,

gesunde und nüchterne Art mit Befriedigung erkennen. Freilich hat er der Methode seiner Zeit, wie sie der Beweisführung des damaligen Supranaturalismus geläufig war, auch seinen Tribut gezahlt. Denn er glaubte auch von vornherein mit Vernunftgründen die Verpflichtung des Glaubens nachweisen zu können, um von da aus auch zur Annahme des Glaubensinhalts zu führen, statt von diesem auszugehen und von der inneren Nothwendigkeit desselben auf sittlichem Wege zu überführen.[1] Aber davon abgesehen, vertritt er dem Inhalt nach wie in der Dogmatik so in der Ethik die Tradition der lutherischen Kirche und Theologie.

Um noch Einzelnes anzuführen, so geht Crusius zunächst von der natürlichen Theologie und ihrer Moral aus, aber nicht ohne im Gegensatz zu Wolff zu betonen, daß es kein Naturrecht ohne Gott, weil ohne die innerliche Empfindung und das Gefühl der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gebe; wie zugleich, daß es eine natürliche Religion als solche in der Welt niemals gegeben habe, sondern immer habe die Religion die Gestalt der positiven Religion gehabt. Hierin zeigt sich ein geförderterer historischer Sinn, der sich an der Hand der Schrift und der Heilsgeschichte entwickelt hatte. Durch die Gründung nun auf die Schrift als Quelle unterscheidet sich die geoffenbarte Theologie von der natürlichen, für welche die natürliche Erfahrung die Quelle bildet. Wenn jene nun de credendis et agendis handelt, so ist das Thun durch den Glauben bedingt; die das leugnen, verstehen nicht, was sie reden.[2] Diese Bedingtheit der Ethik durch die Dogmatik erstreckt sich nach Crusius auf die ganze Dogmatik, von wo aus er die Bestimmung des Subjekts der Moraltheologie mit Calixt auf den homo renatus als eine zu enge Beschränkung verneint; denn damit werde nur ein Ausschnitt aus der Dogmatik gemacht[3], d. h. Crusius fordert für die Ethik auch die Darstellung des Christwerdens, wie er denn im weiteren Verlauf nicht bloß von der Heiligung, sondern auch von Buße und Glaube handelt. Gegen die Moralphilosophie grenzt sich die christliche Moral vor allem dadurch ab, daß „die sich selbst gelassene Vernunft durch ihr Bemühen und Nachdenken nicht zugleich die Kraft verschaffen kann, wodurch das Böse überwunden und weggeschafft wird", wenn auch jene ihren formalen Nutzen hat.[4] Dagegen hat die theol. Moral zur Voraussetzung besonders, „daß man selbst bekehrt und ein neuer Mensch sei, der im Stand der Heiligung steht und fortgehe" durch Gebet, Uebung im Leiden u. s. w.[5] Zur Lehre von der Tugend (2. Kap.) übergehend[6], definirt Crusius die Tugend überhaupt als „die Uebereinstimmung des ganzen

ohne daß der Mensch wirklich bekehrt worden oder im Stande der Bekehrung geblieben u. s. w. Wessen Gnadenstand nach einer schmerzhaften Buße angefangen, der dünke sich darum nicht besser als andere, wenn ihm nicht die That und der Erfolg Zeugniß gibt. Zuweilen aber sind solche am stolzesten, wodurch sie sich aber wirklich noch als Anfänger erweisen" u. s. w.

1) Vgl. z. B. 588 ff., wo er den Uebergang von der natürlichen zur übernatürlichen Offenbarung so macht, daß er nachweist: die Vernunft muß den Glauben als Pflicht fordern".

2) I, 18—20. 3) I, 24. 4) I, 30. 33. 5) I, 37 f. 6) I, 43 ff.

Zustandes und alles Thuns und Lassens eines vernünftigen Geschöpfes mit dem gebietenden Willen Gottes oder mit dem Gesetz", näher als „denjenigen Gemüthszustand des Menschen, da er Gott als seinen Herrn über alle Dinge und aus allen Kräften liebt und sich hiezu für verbunden erkennt".[1] Dieß Grundgesetz weist er nach als begründet im Wesen Gottes und dem Verhältniß der vernünftigen Kreatur zu Gott.[2] Dieses Wesen Gottes ist ihm die „Vollkommenheit des liebenden Geistes".[3] Daraus ergeben sich ihm die Gebote und Verbote, von welchen beiden sich das Erlaubte, d. i. das Freigelassene unterscheidet. Die Frage des Erlaubten führt ihn in eine Reihe einzelner praktischer und kasueller Untersuchungen über die Vergnügungen, Spiel, Tanzen, Schauspiel. Bei allem Ernst der Gesinnung und Lebenshaltung bewährt Crusius doch zugleich eine besonnene Freiheit von pietistischer Enge und einen gesunden Sinn und Takt pädagogischer Bescheidungen, wenn auch nicht immer streng prinzipielle Behandlung. „Die Strengeren in solchen Dingen — meint er beim Kapitel von den Vergnügungen — sind darum noch nicht die besseren Christen."[4] Freilich hat er den wirklichen Zuständen gegenüber vielfach ernste Bedenken, am meisten gegenüber dem Schauspiel. Diese ausführlichen Besprechungen hatten sich an die Frage des Gesetzes angeschlossen. Auf diese läßt er die Erörterung der Freiheit folgen[5], nicht ohne gegen den Mißbrauch des philosophischen Satzes von dem zureichenden Grund zur Verneinung der Freiheit und gegen die — spinozistische — Nothwendigkeitslehre zu kämpfen.[6] Da das in der sittlichen Vollkommenheit Gottes begründete Gesetz dem Menschen ins Herz geschrieben ist, so führt diese Erwägung zur Lehre vom Gewissen. „Es ist im menschlichen Willen ein Grundtrieb da, welcher die Menschen nicht nur überhaupt treibt und nöthigt, ein göttliches Gesetz zu erkennen, sondern kraft dessen sie auch ein Gefühl und innerliche Empfindung in allgemeinen Begriffen und in besonderen Fällen von dem haben, was recht und unrecht, billig oder unbillig ist, nicht weniger auch davon, daß das Böse strafwürdig ist, und daß die Tugend etwas Freiwilliges ohne Zwang und ohne Nothwendigkeit sein, und eine solche Tugend Gottes Endzweck sein muß, und daß sie auch angenehme Folgen haben werde und des Lobes und der Hochschätzung würdig sei". Dieß wird nun im Einzelnen ausgeführt. — Das 3. Kapitel handelt von dem natürlichen Verderben im Verstand und Willen[7] — bei welcher Gelegenheit unter anderem die einzelnen Affekte besprochen werden[8] —, und wie sich dieß Verderben nun in Betreff der Tugend kundgibt in den „Scheintugenden" (simulacra virtutis) und ihren verschiedenen Klassen.[9] „Alle Tugend des natürlichen Menschen ist bloße Scheintugend."[10] Von den Hauptlastern (vitia cardinalia) werden besonders Ehrgeiz, Wollust und Geldgeiz hervorgehoben.[11] Eine Reihe guter psychologischer Beobachtungen und Betrachtungen tritt uns hier entgegen. Von jenen Hauptlastern werden dann andere abgeleitet. Besonders interessant und für Crusius' Stellung zur Denkweise seiner Zeit charakteristisch ist, was er über den Unglauben sagt, diesen „unrichtigen Gebrauch des Verstandes", vor allem in der Gestalt des „spitzfindigen Unglaubens"

1) I, 47. 2) I, 78 ff. 3) I, 85. 4) I, 107. 5) I, 144 ff. 6) I, 152 ff. 7) I, 205 ff. 8) I, 217 ff. 9) I, 231 ff. 10) I, 252. 11) I, 254 ff.

(ἀπιστία pseudo-philosophica), „der den Sinnen am wenigsten trauen mag, sondern diese vor betrüglich hält und davor von Vernunft schwatzt und sich auf die Einsichten seiner Vernunft verläßt. Leute, welche diese Art des Unglaubens haben, verlangen denn, soviel die Beweise betrifft, lauter Demonstration, ohne zu verstehen, was sie wollen, und noch dazu soll alles allein aus dem Satz vom Widerspruch bewiesen werden, damit es den Schein einer von Gott und von aller Erkenntniß Gottes independenten Gewißheit gebe. Hingegen die Beweise aus Begebenheiten, welche bei der geoffenbarten Religion die Natur der Sache erfordert — erkennen sie nicht an". „Soviel aber die Art der Erkenntniß selbst anlangt, redet dieser Unglaube von lauter Begreifen, Deutlichkeit der Sache, will alle Schwierigkeiten weg haben"[1] u. s. w. Man sieht, daß hier jedes Wort gegen die Wolff'sche Philosophie und die Maxime der Aufklärung, welche die Klarheit zum Maßstab der Wahrheit macht, gerichtet ist und ihr die Gründung der christlichen Gewißheit auf die Thatsachen der Offenbarung entgegenstellt. Was im Gegensatz zum Unglauben über den Aberglauben und die Schwärmerei — aus zu geringem Gebrauch der Vernunft entstanden — über die Versuchungen zur Sünde u. s. w. beigebracht wird, verdiente nicht minder der Erwähnung; aber ich muß mich beschränken, nur noch Einzelnes aus der Menge des Beachtenswerthen herauszuheben. Indem das 4. Kapitel von der göttlichen Gnadenhülfe handelt[2], also Dogmatisches bringt, betont es in diesem Zusammenhang mit Recht, daß das Dogmatische die Voraussetzung des Moralischen bilde, und weist dieß gut schon aus dem Eingang des Dekalogs nach.[3] Ueber seine Polemik gegen die — pietistische — Forderung des Bußkampfes und was damit zusammenhängt, habe ich schon oben gesprochen. Nicht minder trefflich ist, was er über die — auch leibliche — Behandlung der Angefochtenen, über die Nothwendigkeit der Thränen in der Buße u. dgl. sagt. Je weiter er in dem eigentlich Ethischen vorrückt — so im 7. Kapitel von der Heiligung und Erneuerung[4] —, um so mehr nimmt die Darstellung den Ton der Belehrung und Ermahnung an, mit welcher der Erfahrene sich an die Unerfahrenen wendet. Und der Natur der Sache nach enthält der 2. Theil, welcher die besondere christliche Tugendlehre abhandelt, paränetische und andere Exkurse, welche er anzubringen die Gelegenheit ergreift, wie z. B. über den Beruf Luther's[5], oder exegetischer Art, wie über die alttest. Eheverbote.[6] Immer wieder betont er gegen die moderne Loslösung der Moral von Gott, daß die Liebe zu Gott die Grundtugend und das Prinzip aller Sittlichkeit sei, daß es nicht genüge, zu sagen, den Nutzen Andrer zu suchen sei die Sittlichkeit; denn es „müssen absolute Zwecke, nicht lauter relative Begriffe und ein verbindlicher Wille Gottes gesetzt werden".[7] Die Liebe selbst aber definirt Crusius — und diese Definition wird gerade jetzt nicht ohne Interesse gelesen werden — als „eine solche Zuneigung eines Geistes gegen den anderen, wodurch er die Endzwecke des anderen als seine eigenen ansieht und sie vor (für) jenen auf eine Art, wie seinen Vorsätzen gemäß und ihm angenehm und gefällig ist, als eigene sucht"[8] u. s. w. Die Frage Fenelon's u. s. w. wegen der uninteressirten Liebe beantwortet Crusius dahin, daß wenn wir sagen, wir lieben Gott, weil Gott unsere Seligkeit

---

1) I, 290 f. 2) I, 421 ff. 3) I, 485. 4) I, 692 ff.
5) II, 975 f. 6) II, 1625–40. 7) II, 1258 f. 8) II, 1260.

will u. s. w., dieß der Beweggrund, nicht der Zweck ist, denn der Geliebte ist selbst der Zweck.[1] Damit spricht Crusius, ohne es zu bemerken, ganz korrekt das reformatorische Prinzip der Ethik aus, wie es auch im 1. Johannesbrief enthalten ist: alles unser Verhalten ist begründet in dem zuvorkommenden Heilsverhalten Gottes und dem dadurch bedingten Verhältniß zu Gott. Von da aus verwirft er denn auch die sogen. reine Liebe der Mystik, wenn er sie auch gütig interpretirt und zurechtstellt.[2] Nicht minder ist seine Begründung des Gottvertrauens auf die Gnadengewißheit und -gemeinschaft[3] ächt reformatorisch; auch sein Bedenken gegen die privaten (pietistischen) Gebetsversammlungen[4], sein Urtheil über den Sonntag im Unterschied vom Sabbath, der für uns nicht zum Sittengesetz gehöre.[5]

Das alles zeigt den guten Lutheraner, in welchem wie in wenigen anderen die richtige reformatorische und kirchliche Erkenntniß und Denkungsweise fortlebt und zum Ausdruck kommt, wenn auch, wie natürlich, mit Zeitelementen versetzt, aber von seiner Zeit nicht verstanden und gewürdigt: ein achtungswerther und einsamer Zeuge der Wahrheit und Prophet künftiger Tage. Jene Zeit vertrug nur etwa so gefällige Vertreter einer gefühlvollen religiösen Moral, wie Gellert, den gefeierten Moralisten.

§ 49. Gellert als Sittenbild seiner Zeit.

Als charakteristisches Sittenbild seiner Zeit verdient Gellert eine besondere Betrachtung. Der Lieblingsschriftsteller seiner Nation damals zunächst auf dem Gebiet der schöngeistigen Literatur, ist er zugleich ein gefeierter Morallehrer geworden, der seine populären Vorträge über die Tugend- und Pflichtenlehre im Sinne der herrschenden Glückseligkeitslehre religiös und christlich zu erwärmen und zu eindringlichen Ermahnungen zu gestalten, und wie hiedurch, so zugleich durch seine religiösen Lieder auf weite Kreise eine Wirkung im Geist religiös-christlicher Moral zu üben wußte, während er selbst in seiner inneren Entwickelung den kirchlichen Glauben in vollerem Maße sich zum inneren Eigenthum machte, als die zurückhaltende Sprache seiner Poesie erkennen ließ.

Christian Fürchtegott Gellert[6], geb. 1715 zu Hainichen im sächs. Erzgebirge als das 5. unter den 13 Kindern seines Vaters,

1) II, 1266. 2) II, 1269 f. 3) II, 1296 ff. 4) II, 1368 ff.
5) II, 1428 ff.

6) Dem Folgenden liegt mein Vortrag über Gellert, am Gedächtnißtag seines Todes, 13. Dezbr. 1869, in der Aula der Leipziger Universität gehalten, zu Grunde. Vgl. meine Gesammelten Vorträge. Lpz. 1876, S. 364–382. 404–414. Außerdem etwa Hettner, Lit.gesch. des 18. Jhh. III, 1 S. 394 ff.

eines Geistlichen, gest. 1769 als Professor der philosophischen Fakultät zu Leipzig. Zuerst zum Theologen bestimmt — und die Proben seiner jugendlichen Kanzelberedtsamkeit haben etwas Frisches und Gefälliges, und zeigen eine gewisse Gewandtheit psychologischer Entwickelung — ließ er sich vor allem durch seine Schüchternheit und die Schwäche seines Gedächtnisses davon abhalten, diese Laufbahn zu betreten und erwählte sich den Weg des Schriftstellers zunächst im Gebiet der schöngeistigen Literatur, besonders durch seine Fabeln allgemein beliebt geworden [1], dann als eindrucksvoller Morallehrer und überall bekannter Kirchenliederdichter gefeiert.

1. Nichts hat Gellert's Namen so bekannt und beliebt gemacht, wie seine Fabeln. Noch jetzt sind sie die Freunde unserer Kindheit. Unter ihnen nimmt die Thierfabel eine bevorzugte Stelle ein im Anschluß an alte Vorbilder. Die Gellert'schen machten bald die früheren vergessen. In allen Schichten des Volkes wurden sie heimisch; man freute sich, einen deutschen Lafontaine zu besitzen. Ihre Weisheit ist ziemlich hausbacken, aber ihr naiver Ton und ihr gutmüthiger Humor oder auch Spott führten sie überall ein. Seit dem Reformationsjahrhundert hatte kein Buch einen solchen Erfolg gehabt, wie Gellert's Fabeln. Der Beifall, den sie in allen Ständen fanden, war ein unerhörter. Von allen Seiten, zuweilen in naivster Weise, dankte man ihm dafür. Solche Speise war jener Generation gerade angemessen. Das Zeitalter der religiösen Interessen war vorbei; noch einmal hatte der Pietismus versucht, aus der Religion in der Form des inneren Lebens eine allgemeine Aufgabe zu machen; es war ihm theilweise gelungen; aber damals war seine Herrschaft zu Ende. Ein höheres nationales Bewußtsein war nicht vorhanden. Den Mann, der es hätte wecken können, den siegreichen preußischen König Friedrich II., mußte Gellert in jener berühmten Unterredung [2] erst daran erinnern, daß es eine deutsche Literatur gebe. Die geniale Periode der Literatur war erst im Anbruch. Günther's stürmisch-sinnliche Genialität schreckte mehr ab. Gellert repräsentirt die Uebergangsstufe. Die Figuren in seinen Lustspielen sind fast lauter edelgesinnte und tugendhafte Menschen, die, auch wenn sie sündigen, doch Maß und Haltung beobachten — Figuren, die einzelne Charaktere darstellen, mit einer gewissen natür-

1) „Der tugendhafte Fabeldichter und Lieblingsautor unsrer Nation", Miller in Mosheim's Sittenlehre V, 352.

2) Am 18. Dez. 1760. Gellert's sämmtl. Schr. Th. 8 S. 12 ff. Vgl. m. Vortr. a. a. O. S. 406 f.

lichen Gefälligkeit, aber ohne Natur. Auch sein Roman „Die schwedische Gräfin", damals „unsterblich" genannt, jetzt vergessen, hat moralische Tendenz; er will die eheliche Treue verherrlichen, und die Strafgerichte für die Fehltritte bilden einen ernsten Hintergrund. Seine Briefe waren gesucht und wurden mustergültig. Die Pflege des Briefes entsprach der damaligen Gestalt des Lebens. Der gute Geschmack war die Losung der Zeit, und Gellert rühmte man als den Cicero des guten Geschmackes. Es war ein Dienst, den Gellert seinem Volke leistete, daß er diesem bloß formalen Interesse einen ernsten Inhalt bot, den besten, den er ihm bieten konnte, indem er zum Kirchenlied zurückgriff und dieses pflegte. Die frühere Zeit hatte im Kirchenlied in strenger Form und männlichem Ton allgemein gültigen Inhalt niedergelegt. Der Pietismus hatte in weicherer Form und Ton für engere Kreise subjektive Empfindung zum Ausdruck gebracht. Indem Gellert den Entschluß faßte, geistliche Lieder für die Gemeinde zu dichten, wollte er die religiösen Wahrheiten seiner Zeit dadurch annehmbar machen, daß er sie in eine Form kleidete, an der auch der Spötter nichts auszusetzen haben solle, und ihnen so viel Wärme der Empfindung verlieh, als sich mit dem nüchternen Charakter jener Zeit vertrug.[1] Der deklamatorischen Gattung der Klopstock'schen Poesie tritt bei Gellert die reflektirende gegenüber. Die unsicher gewordene Glaubensgewißheit sucht Gellert apologetisch wieder zu gewinnen, indem er in der Form des Liedes Beweise für die christlichen Wahrheiten führt. Damit verbindet er das moralische Element. Es war die Zeit der Moralpredigten, welche für die Früchte eifrig Bedacht trugen, statt vor allem für den Baum zu sorgen. So sind auch die Gellert'schen Lieder voll von Ermahnungen, die der Singende sich selbst gibt zu treuer Erfüllung seiner Pflichten, allerdings nicht zur Mehrung der Poesie.[2] Und doch haben seine Lieder eine außerordentliche Wirkung

1) Wie ernst es Gellert mit der Abfassung und Herausgabe seiner geistl. Lieder nahm, ersieht man aus s. Korrespondenz mit Brockward in Berlin und mit dem Grafen Moritz von Brühl. „So thue ich gewiß etwas Nützliches, das mich am Ende meines Lebens mehr erfreuen wird, als alle meine übrigen Arbeiten" — schrieb er an letzteren. Vgl. m. Vortr. a. a. O. S. 409.

2) Man erinnere sich z. B. des bekannten Verses:

Lebe, wie du, wenn du stirbst,
Wünschen wirst, gelebt zu haben.

Aus dem Liede „Vom Tode": Meine Lebenszeit verstreicht u. s. w. Und doch hat ein Maurermeister damals seine rohen Gesellen, mit denen er nicht fertig werden konnte, dadurch gebändigt, daß er diese Zeilen auf einer Tafel aufschreiben und am Bauplatze aufstellen ließ! Vgl. a. a. O. auch darüber, wie kindlich G. selbst zu seinen Liedern stand.

gehabt. Und manche von ihnen, wie seine Weihnachts- und Osterlieder, werden bleibenden Werth behalten. Es ist der redliche, treue und wahrhaftige Sinn, der ihnen Wirkung verleiht. Auch die Nüchternheit ist zum großen Theil Zurückhaltung; mit heiliger Scheu hütet er sich, auch nur in einem Worte über die Wahrheit seines Gefühls hinauszugehen. Er wußte und sprach es rückhaltlos aus, daß seine Lieder weit nicht an die Kraft der alten Kirchenlieder hinanreichen.[1] Aber es gilt auch von ihm: er hat gethan, was er konnte, und was er that, that er seinem Herrn und Heiland zu Liebe und den Andern zu Dienst. Was er in einem seiner Lieder vom ewigen Leben singt: Da ruft, o möchte Gott es geben! vielleicht auch mir ein Sel'ger zu: Heil sei dir! denn du hast mein Leben, die Seele mir gerettet, du! O Gott, wie muß dieß Glück erfreun, der Retter einer Seele sein! — das war der treibende Gedanke und die innerste Seele seiner Lehrerthätigkeit.

2. Wenn Goethe in seinem „Leben" erzählt, daß er noch lange etliche Blätter aufbewahrt habe, welche ihm Gellert korrigirt und mit sittlichen Bemerkungen versehen, so läßt uns das das innerliche Interesse erkennen, welches der Lehrer an seinen Schülern nahm, und welches sich bis in das Einzelnste des Lebens erstreckte. Wenn er einen Studenten auf falschen Wegen, wenn er ihn etwa in Folge seiner Fehler und Sünden in Noth und Elend wußte, so ging er ihm mit unverdrossener Treue nach und ruhte nicht eher, als bis er ihn innerlich überwunden und zurückgebracht hatte. Und es war seinem Herzen die höchste Freude, wenn er eine Seele — und war es auch eines dem Tode Verfallenen — hatte retten können. Mehr als eine ergreifende Erzählung solcher Art ist uns aufbewahrt. Was Wunder, daß er bald von allen Seiten in Anspruch genommen wurde. Fast kann man sagen, er ist der Gewissensrath einer ganzen Nation geworden. Vor allem legte er in seinen Verkehr mit der akademischen Jugend das persönlichste Interesse hinein. Und diese hinwiederum hing an ihm mit einer Liebe und Verehrung, wie sie kaum je ein

1) In der Vorr. zu seinen Geistl. Oden u. Liedern 1757: „Ich weiß alte Kirchengesänge, die ich mit ihren Melodien lieber verfertigt haben möchte, als alle Oden des Pindar oder Horaz". So z. B. über die Zeilen:

Es ist ja, Herr, dein Geschenk und Gab
Mein Leib und Seel und was ich hab
In diesem armen Leben u. s. w.

Diese Stelle „ist mehr werth als ganze Bände neuer Lieder" u. s. w. A. a. O. S. 409 f.

anderer Lehrer erfahren hat. Als er im Sommer 1758 nach einer tödtlichen Krankheit seine Vorlesungen wieder eröffnete, da hat das Gebet, mit dem er sie begann, alle auf das Tiefste, viele bis zu Thränen bewegt.

Die größte Wirkung übten seine moralischen Vorlesungen, wie er sie zu wiederholten malen hielt und zuletzt ihren Druck vorbereitete (aber ihn nicht mehr erlebte). Es kam wohl vor, daß sich bis zu 400 Zuhörer zu denselben einfanden, und nicht bloß aus dem Kreise der Studenten. Vielen haben sie auf einen besseren Weg geholfen und ihre Seele gerettet. Wenn wir sie jetzt lesen, ist uns die Wirkung, die sie übten, schwer begreiflich. Wir verlangen kräftiger angefaßt zu werden, mehr Kraft des Gedankens und der Sprache. Aber in jener Zeit trafen sie gerade den richtigen Ton. Es sind nicht die Fragen der Ethik im höheren Stil, der großen sittlichen Gemeinschaften und Mächte des allgemeinen Lebens, sondern mehr nur die sittlichen Fragen des individuellen Lebens und der kleineren Lebenskreise. Sie gehören dem Titel nach der philosophischen Moral an. Aber Gellert sucht die natürlich sittliche Anschauung durch die Herübernahme religiös-christlicher Elemente zu vertiefen und so beide Gebiete mit einander zu verknüpfen. Sie sind kein System, keine wissenschaftliche Untersuchung und Darstellung, sondern populäre Vorträge über die Tugend- und Pflichtenlehre. Das lehrhafte Element will nur der praktischen Absicht dienen. In der wissenschaftlichen Grundlage schließt er sich im Ganzen an die damalige Glückseligkeitslehre an. Die höchste Idee ist die der Glückseligkeit, die Sittenlehre ist Glückseligkeitslehre, Sittlichkeit ist wohlverstandener Trieb nach Glückseligkeit, die höchste Tugend ist, seine Glückseligkeit in Andrer Glückseligkeit zu finden. Das sind die wesentlichen wissenschaftlichen Grundbegriffe. Nicht darin liegt ihre Bedeutung, sondern in der herzlichen und andringenden Wärme, mit der er zur Tugend ermahnt, und in dem Hinweis auf die Religion, in welcher die Kraft zur Tugend liege. So vereinigt sich bei ihm mit dem moralischen das religiöse Element. Gewöhnlich schließt er mit einer Hinweisung auf das Christenthum und seine Wahrheiten.

3. Die Religion bildete den letzten Zielpunkt aller seiner Arbeiten. Der Spott gegen die Religion erschien ihm stets als die größte Sünde; wiederholt kommt er in seinen Schriften darauf zurück, und man fühlt der Stärke seiner Worte die Bewegung seiner Empfindung ab. In seinen Vorlesungen liebte er es, die Gelegenheiten, die sich ihm darboten, zu ergreifen, um seinen Zuhörern ein Wort der

Ermahnung und Hinweisung auf die Religion in die Seele zu senken. Er selbst war von der größten Gewissenhaftigkeit im Gebrauch der religiösen Mittel. Vom Besuch des Gottesdienstes, auch Nachmittags, auch in der Woche, ließ er sich selbst durch Unwohlsein nicht leicht abhalten. Die Bibel war ihm seine liebste Lektüre und das Gebet ihm tägliches Bedürfniß; auf den Genuß des Abendmahls bereitete er sich stets mit dem größten Ernste vor. Hiedurch suchte er sich stets zu stärken und aufrecht zu erhalten in den schweren Leiden, von denen er fast fortwährend heimgesucht war. Besonders das Leiden der Hypochondrie quälte ihn seit 1752 in einer Weise, daß er sich oft in die schmerzlichsten Klagen ergoß. Aber unter diesem Druck wuchs sein innerer Mensch. Sein Tagebuch aus dem Jahre 1761[1] läßt uns in sein innerstes Seelenleben hineinschauen und das ängstliche Ringen und Kämpfen seines Geistes um die Gewißheit der Sündenvergebung sehen. Die Ergreifung des Verdienstes Jesu Christi, die Gewißheit der Sündenvergebung ist hier sein Ein und Alles, wonach er strebt. Es ist vielleicht zu viel ängstliche Reflexion in diesen Betrachtungen. Aber sie ist nur Ausdruck seiner großen Gewissenhaftigkeit und seiner unbestechlichen Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Und gegen Ende jenes Jahres vernehmen wir auch die Töne fröhlicher Gnadengewißheit. Es ist interessant zu sehen, welch eine ganz andere Sprache er hier führt als sonst in seinen Schriften. Hier, wo er mit seinem Gott allein verkehrt, redet er ganz und voll in der Sprache der Kirche und ihres Bekenntnisses; hier sehen wir den gereiften evangelischen Christen. Als solcher ist er auch gestorben. Einen Freund, der den Sterbenden besuchte, empfing er mit dem Schriftwort: „Das ist je gewißlich wahr und ein theuer werthes Wort, daß Jesus Christus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen. Dieß, lieber Freund, ist mein Bekenntniß auf meinem Todtenbette. Aber, fuhr er mit sichtbarer Freudigkeit fort: Mir ist Barmherzigkeit widerfahren — Barmherzigkeit widerfahren! Dieß ist mein Glaubensbekenntniß, auf das ich lebe und sterbe". „Ich kann nicht viel mehr fassen — sagte er in seinen letzten Stunden — aber rufen Sie mir nur den Namen meines Erlösers zu: wenn ich den nenne oder höre, so fühle ich eine neue Kraft und Freudigkeit in mir." So stirbt der Christ, setzt sein Biograph Cramer hinzu. Und wir werden nichts anderes hinzuzusetzen haben. — Dieß Leben zeigt, daß noch mehr vom kirch-

1) In der Urschrift auf der Leipz. Univ.-Bibl.; veröffentl. 1862 (1863). Lpz., T. O. Weigel.

lichen Erbe der Väter vorhanden war, als in der literarischen Oeffentlichkeit zu Tage trat.

4. Zum Schluß mögen Mittheilungen aus den „Moralischen Vorlesungen" (nach Gellert's Tode von J. Ad. Schlegel und Gottl. Leber. Heyer nach seinem eignen Willen herausgegeben) folgen. Sie zerfallen in drei Theile. Der 1. ist ein allgemeiner und prinzipieller Theil: über Wesen und Begriff der Moral, die Erkenntnißquellen, die moralischen Begriffe der Pflicht, Tugend und Glückseligkeit, den Vorzug der christlichen vor der antiken Moral, Sittenlehre der Vernunft und Sittenlehre der Religion; der 2. bespricht die allgemeinen Mittel, um zur Tugend zu gelangen; der 3. die vornehmsten Pflichten gegen uns, die Welt und Gott. Sein oberster Gesichtspunkt ist der Zusammenhang der Tugend mit der Religion: die Tugend ist nicht bloß ein Werk der Vernunft, sondern der Religion und eine göttliche Veränderung unsres Herzens; auch die beste Moral der Vernunft reicht nicht aus, das Herz zu bessern, sondern allein die göttliche Kraft der Religion vermag dieß (Bd. VI S. 1—3). Indem Gellert dieß immer wieder hervorhebt, will er ein Prediger auf dem Katheder sein und vom Gebiet des natürlichen Lebens zum Christenthum, zur Gnade führen. „Die Moral soll uns lehren, was unser wahres Glück oder unser höchstes Gut sei, was der Ruhe der Seele und der äußerlichen Wohlfahrt am gemäßesten sei, und auf welchem Wege wir am sichersten zu diesem Ziele gelangen" (1. Vorlesung a. a. O. S. 7). Das Christenthum fügt dann zu der natürlichen Erkenntniß und den natürlichen Tugendmitteln höhere Erleuchtung und Mittel der Besserung hinzu (S. 21), und seine Sittenlehre wird dann auch von der Vernunft meistens gebilligt (3. Vorl. S. 45), wie es ja auch die philosophische Moral dem Christenthum verdankt, daß sie so viel höher steht als die antike, wenn sie auch meint, sie habe das von sich selbst — was dann Gellert zu einer Apologie des Christenthums wendet (S. 46 ff.). Den Gegensatz dazu bildet die freigeisterische Moral: erlaubt ist, was gefällt; Selbstliebe ist dein Gesetz; nichts ist an sich gut und böse; wovon die Konsequenz die Herrschaft der Selbstsucht, des Eigennutzes, der Krieg Aller gegen Alle ist (S. 49 f.) — was dann Gellert wieder apologetisch wendet (vgl. S. 52) und in eine Warnung vor Freigeisterei ausgehen läßt. „Denken Sie, wenn Sie einen freigeisterischen König mit seinem Unglauben triumphiren sehen (— ob hier Gellert an den preußischen König gedacht hat? es scheint so —), an einen rechtschaffenen Antonin, der doch noch lange kein Christ war" u. s. w. „Was ist der Witz eines La Mettrie, mit dem er frech über das Heiligste spottet, gegen den Geist eines Haller, mit dem er die Religion und die Rechte der Vernunft vertheidigt?" — Von dem Unterschied der philosophischen Moral und der Moral der Religion handelt dann die 4. Vorlesung. Beide grenzen an einander und sind mit einander verwandt, aber doch auch verschieden: 1. hinsichtlich der Quellen, da die Religion über der Vernunft und dem moralischen Gefühl als höhere Quelle die Offenbarung hat, welche nicht irren kann und eine Reihe von höheren Tugenden, wie Feindesliebe, Gebet, Demuth, unabhängig von der Zustimmung der Vernunft, geltend macht; 2. im sittlichen Zweck, sofern die christliche Moral nicht bloß äußerlich die bürgerliche Tugend, sondern das Herz ändern will durch die höheren Mittel der Buße und des Glaubens. „Sie macht durch den Glauben

die Liebe Gottes und des Nächsten zu Grundfesten, auf welchen das ganze Gebäude der Pflichten ruht.“ Gellert trifft einen richtigen Punkt, wenn er als eine Hauptsache dieß bezeichnet, daß die religiösen Wahrheiten mit einer göttlichen Kraft verbunden seien, während die philosophische Moral zwar zeige, was nöthig sei, aber nicht die Kraft, es zu können, besitze (S. 59). Beide sind 3. verschieden innerlich in Betreff der Tugenden, 4. in den Beweisen, 5. in den Beweggründen. Dieser Unterschied zeigt sich denn auch beim Sterben. Dort herrscht Unsicherheit, hier Gnadengewißheit (S. 66 f.). „Ob ich Ihnen gleich — schließt Gellert S. 69 — nur die Pflichten der Vernunft vorzutragen willens bin, so werde ich doch nie vergessen, daß ich und Sie Christen sind, und daß es die Hauptpflicht der Vernunft ist, wenn eine nähere göttliche Entdeckung der Tugend und unsres Glücks vorhanden ist, sie dankbar zu verehren und anzunehmen.“ Diesen Charakter haben nun diese Moralischen Vorlesungen auch in ihrem weiteren Verlauf. Immer wieder verweist Gellert von der natürlichen Moral auf das Christenthum als die Quelle der wahren sittlichen Kraft. Den Unterbau für diese Spitze seiner Ermahnungen bildeten freilich spezialisirende Belehrungen und Ermahnungen, bei denen einem nicht selten zu Muthe ist, als solle die Tugend aus einer Menge einzelner Tugenden und speziellster Pflichterfüllungen zusammengesetzt und wie durch kleine Hausmittelchen gewonnen werden (vgl. z. B. 9. Vorl. S. 148 ff.), statt eine Sache aus dem Ganzen und von der Wurzel aus zu sein. Die Kraft liegt immer in den andringenden Ermahnungen, in denen das persönliche Interesse zuweilen in ergreifender Weise sich geltend macht (vgl. z. B. die Schlüsse der 7., 8., 10. u. a. Vorlesung). Wie Gellert es liebte, nach der herrschenden Gewohnheit, wie wir sie auch bei Mosheim und Miller finden, seine moralischen Erörterungen durch fingirte Beispiele oder durch Charakterschilderungen zu bereichern, so hat er auch „Moralische Charaktere“, die als Anhang seinen Vorlesungen beigegeben sind (Bd. 7 S. 181–227), ausgearbeitet, um an diesen einzelnen Charakterbildern (z. B. „Der Mann mit Einem Laster und mit vielen Tugenden“, „Der regelmäßige Müßiggänger, oder der Mann ohne Laster und ohne Tugend“, „Der schwermüthige Tugendhafte“, „Der Jüngling von der guten und schlimmen Seite“ u. dgl.) die moralischen Vorschriften u. s. w. anschaulich zu machen. Sie haben manche feine und gute Beobachtung, aber sie gehen zu wenig in die Tiefe. Den Ton, welchen er anschlug, zu charakterisiren, möge noch das Wort folgen, mit welchem er sich am Schluß der 10. Vorlesung (Bd. 6 S. 183 f.) an seine Zuhörer wendete. „Lassen Sie mich ein aufrichtiges Geständniß ablegen, theuerste Freunde. Ich habe *fünfzig Jahre gelebt*, und mannigfaltige Freuden des Lebens genossen. Keine sind dauerhafter, unschuldiger und glückseliger für mich gewesen, als die mein Herz, von den sanften Fesseln der Religion eingeschränkt, nach ihrem Rathe gesucht und genossen hat; dieses bezeuge ich *auf mein Gewissen*. Ich habe *fünfzig Jahre gelebt*, und mannigfache Mühseligkeiten des Lebens erduldet, und nirgends mehr Licht in Finsternissen, mehr Stärke, mehr Trost und Muth in den Leiden gefunden, als bei der Quelle der Religion; dieses bezeuge ich *auf mein Gewissen*. Ich habe *fünfzig Jahre gelebt* und bin mehr als einmal an den Pforten des Todes gewesen, und habe es erfahren, daß nichts, nichts ohne Ausnahme, als die göttliche Kraft der Religion die Schrecken des Todes besiegen hilft; daß nichts als der heilige Glaube an

unsern Heiland und Erlöser den bangen Geist bei dem entscheidenden Schritte in die Ewigkeit stärken und das Gewissen, das uns anklagt, stillen kann; dieses bezeuge ich als vor Gott. Gilt das Ansehen eines Freundes und Lehrers bei Ihnen: so lassen Sie das meinige zu der Zeit bei sich gelten, wenn Ihnen der stolze Vernünftler die Lehren der Schrift geringschätzig machen und der verschlagene Freigeist Ihnen Ihren heiligen Glauben entreißen will. Nie müsse dann unter Dir, Volk christlicher Jünglinge, ein Verächter oder Spötter des besten aller Bücher erfunden werden!

Verehre stets die Schrift. Sie ist dein Glück auf Erden,
Und wird, so wahr Gott ist, dein Glück im Himmel werden.
Verachte christlich groß des Bibelfeindes Spott;
Die Lehre, die er schmäht, bleibt doch das Wort aus Gott."

Wir greifen auf frühere Erscheinungen des Kulturlebens zurück, um die Geschichte der Moral mit diesem Gebiet in Zusammenhang zu setzen.

§ 50. Die Wirkung des reformatorischen Prinzips auf das Gebiet der Kunst in Deutschland.

Das reformatorische Prinzip hatte auch auf das Gebiet der Kunst seine Wirkung erstreckt, auf das der Malerei nur eine vorübergehende in der treuherzigen Kunst des Reformationsmalers Lukas Kranach des Aelteren und in der epochemachenden des großen deutschen Meisters Albrecht Dürer, dagegen eine bis weit herab reichende im Kirchenlied und im Choralgesang, auf dessen Grundlage sich dann die evangelischen Cantaten, Oratorien und Passionsmusiken erhoben, deren Höhe und Abschluß der Name Sebastian Bach's bezeichnet.

1. Die Reformation und die Kunst. Die Reformation hatte nicht den Beruf gehabt, die Kunst zu erneuern, sondern die evangelische Wahrheit von neuem ans Licht zu stellen und den Seelen den Trost zu bringen, der ihnen den Frieden geben kann. Wenn eine Zeit eine Aufgabe zu lösen hat, so kann sie nicht wohl zugleich einer zweiten dienen. Aber eine Erneuerung des Lebens im innersten Grunde enthält die Keime der Erneuerung auch der übrigen Kreise des Lebens. Man hat der Reformation oft vorgeworfen, daß sie das Ende der Kunst gewesen sei. Aber sie ist nicht das Ende der Kunst, sondern der Anfang ihrer Erneuerung. Wenn die Fortsetzung nicht dem Anfang entsprochen, so ist nicht der Anfang daran Schuld, sondern die folgende Zeit. Wie Luther über die Künste geurtheilt, und wie er sie gerne im Dienst des Evangeliums wissen wollte, haben wir früher gesehen. Und so hat sich der neue reformatorische Gedanke auch als ein neuer Geist in der Kunstübung geltend gemacht. Weniger aller-

dings in der darstellenden Kunst. Mancherlei Ursachen, die in der Ungunst der folgenden Zeiten lagen, trafen hier zusammen. Auch ist das in der veränderten Stellung begründet, welche die darstellende Kunst zur reformatorischen Kirche einnimmt im Unterschied von der römischen des Mittelalters. Hier ist die äußere Kirche, wie sie erscheint, Ein und Alles. So dient also auch die Kunst ihrer Darstellung in sinnenfälliger Erscheinung. Dort ist das Wort von der Gnade das Vorderste, also die Kunst im Dienste des Wortes: so wird denn auch die darstellende Kunst zu einem verbum visibile; die vorderste aber wird die Kunst des Wortes und der Töne sein. Diese sehen wir vor anderen im Dienst der reformatorischen Kirche.

2. Albrecht Dürer (1471—1528)[1] darf wohl als der Fürst aller deutschen Meister in der darstellenden Kunst bezeichnet werden. Das dritte unter den achtzehn, meist frühzeitig gestorbenen Kindern seines in Nürnberg eingewanderten Vaters, eines Goldschmieds, war er selbst zuerst bei seinem Vater in der Lehre, bis er es erreichte, zu Meister Michel Wohlgemuth, dem Maler, in die Lehre gegeben zu werden. Gottesfürchtiger Aeltern Kind, zu Frömmigkeit und Fleiß in engen Verhältnissen erzogen und in den Ueberlieferungen der Stadt und unter den ehrwürdigen Gebilden der Kirchen Nürnbergs aufgewachsen, zugleich aber mit grübelndem und forschendem Trieb begabt, hatte er in der Fremde einen weiteren, freieren Blick sich erworben, aber sein treues deutsches Gemüth und seinen sittlichen Ernst sich bewahrt, dem die Religion nicht bloß Erbtheil des älterlichen Hauses, sondern auch eigenes Anliegen war. So war es natürlich, daß er von der neuen reformatorischen Bewegung mit erfaßt wurde, welche weite Kreise auch in Nürnberg ergriff. Mit welcher Innigkeit er an Luther's Person und Wort hing, zeigt seine ergreifende Klage um Luther in seinem Tagebuch der Niederländischen Reise, als er von Luther's Verschwinden nach dem Wormser Reichstag hörte und das mit Anderen als meuchlerischen Tod dieses Zeugen der göttlichen Wahrheit deutete.[2] Er gehörte ganz der Sache Luther's an, und gern hätte er ihn persönlich kennen gelernt und in Kupfer gestochen, den Mann, der ihm „aus großen Nöthen geholfen", wie er an Spalatin 1520 schrieb. Das läßt uns in seine Seele blicken. Die neue Wahr-

1) Das Hauptwerk über Dürer ist Thausig's Dürer. Lpz. (1876). 2. Aufl. 2 Bde. 1884. Außerdem vgl. meine beiden Vorträge über Albr. Dürer in den Gesammelten Vorträgen. Lpz. 1876 S. 319 ff.

2) Vgl. meine Gesammelten Vorträge S. 336 f. 399 ff.

heit war ihm nicht bloß eine Sache geistigen Interesses, sondern der persönliche Trost in inneren Gewissenskämpfen. Die Gewissensfrage um die Seligkeit, welche damals so viele Gemüther bewegte, ist auch durch seine Seele gegangen. Er hat sich nicht, wie dieß bei der Kunst so leicht und oft der Fall ist, das Verhältniß zum Christenthum durch die Phantasie vermittelt, sondern durch das Gewissen, ethisch, nicht bloß ästhetisch. Seitdem hat er auch seine Kunst der neuerkannten Wahrheit zu Dienste gestellt. Das vollendetste Zeugniß dafür sind seine sog. vier Apostel: auf zwei zusammengehörigen Tafeln Petrus und Johannes, Paulus und Markus, als die Träger und Hüter des göttlichen Wortes. Vor allem klar und scharf und groß tritt Pauli Gestalt hervor; man erkennt leicht, daß sein Verständniß durch die Reformation voller und heller erschlossen worden war, als es vordem und bei den Anderen der Fall war. Fest und streng blickt sein Auge zur Seite, wie wenn er zürnend sich wider die Feinde der Wahrheit wendete, während die Rechte das Schwert umklammert, die Linke aber das Schriftwort an seiner Brust gleichsam sicher birgt. Es ist der Streiter Jesu Christi voll starken Willens. Dieß Bild sollte sein Vermächtniß an seine Vaterstadt sein. Und die Schriftstellen, welche er darunter setzte[1], sollen den Sinn des Vermächtnisses noch deuten: es ist eine Ermahnung, am Evangelium und der Predigt Luther's festzuhalten, sowohl gegen die wiedertäuferischen Schwarmgeister, wie sie damals (1528, besonders Joh. Denck) Nürnberg heimsuchten und verwirrten, als gegen die römische Irrlehre.[2] Es ist ein reformatorisches Bild im vollen Sinne des Wortes, wie eine Predigt Luther's in bildlicher Darstellung.

3. **Lukas Kranach** der Aeltere (1472—1553)[3] darf neben

1) Unter Johannes: 1 Joh. 4, 1—3 (Ihr Lieben, glaubet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister u. s. w.); unter Petrus: 2 Petr. 2, 1 (Es waren aber auch falsche Propheten unter dem Volk u. s. w.); unter Markus: Ev. Mark. 12, 38—40 (Sehet euch vor vor den Schriftgelehrten, die in langen Kleidern gehn u. s. w.); unter Paulus: 2 Tim. 3, 1—7 (Das sollst du aber wissen, daß in den letzten Tagen werden gräuliche Zeiten kommen; denn es werden Menschen sein u. s. w.). Vgl. vorn S. 61 f.

2) Wenn man neuerdings römischerseits den Brief des grämlich und verbittert gewordenen Willibald Pirkheimer an Tzerte von 1530 — mehr als zwei Jahre nach Dürer's Tod — (vgl. S. 238) mißbraucht hat, daraus eine Wandlung der religiösen Stellung Dürer's, wie sie bei Pirkheimer stattgefunden hat, zu beweisen, so ist das völlig haltlos. Vgl. Dr. Zucker, Dürers Stellung zur Reformation. Erl. 1886. Die Gegner haben sich dadurch freilich nicht überzeugen lassen wollen.

3) Vgl. meinen Aufsatz über Luk. Kranach d. Ae. in d. Ztschr. für kirchl. Wissenschaft u. s. w. 1880 S. 617—659.

Dürer, wenigstens als Reformationsmaler, genannt werden, wenn er auch an künstlerischer Bedeutung Dürer weit nicht gleichsteht. Aber seine zahlreichen Bilder der Träger der Reformation haben ihn unserem Volke werthvoll gemacht; denn sie haben ihm die Typen jener Gestalten fest in Anschauung und Gemüth eingeprägt. Und auch sonst hat er seine Kunst zur Dolmetscherin des reformatorischen Gedankens gemacht und diese dadurch in das Volk tragen helfen. Die ernste sittliche Haltung des ganzen Lebens bildet auch hier die Grundlage der künstlerischen Uebung, ganz anders als bei den genialen Vertretern der italienischen Kunst der Renaissance. Allerdings macht sich die bürgerliche Art auch in der ganzen Kunstübung bei Lukas Kranach geltend. Aber wir sind doch dem Künstler zu großem Dank verpflichtet, und der Mann und Christ erweckt unsre ganze persönliche Sympathie. Nicht bloß, daß die Tüchtigkeit des Mannes ihm das Vertrauen seiner Mitbürger erwarb, so daß sie ihm unter Anderem das Bürgermeisteramt von Wittenberg (1537—40) übertrugen [1] — er stand auch mit einer großen Zahl bedeutender Männer seiner Zeit in Verkehr, vor allem mit den Trägern der Reformation in Wittenberg selbst. Von Anfang an hatte er sich für die reformatorische Bewegung entschieden und Luther stand er persönlich nahe. Luther war Pathe eines seiner Kinder, und so stand Kranach seinerseits wieder Gevatter beim ersten Sohne Luther's. Meister Lukas war als guter Freund Luther's mit unter denen (D. Bugenhagen und der Jurist Apel), mit welchen Luther am Abend des 13. Juli 1525 in des Stadtschreibers Philipp Reichenberger Haus ging, um Katharina von Bora zu werben. Luther nahm wieder freundschaftlich Theil an Freud und Leid des Kranach'schen Hauses. Bei der Nachricht von dem Tode des ältesten Sohnes, Johannes Lukas, in Bologna tröstet Luther den Vater — 1. Dezember 1536 — mit herzlichen Worten. [2] Und so ist auch hinwiederum Kranach für seinen Freund Luther gegen den Herzog Georg von Sachsen eingetreten, indem er diesem Luther's Schrift vom J. 1526: „Ob Kriegsleute in seligem Stand sein können“, das Georg ohne Luther's Urheberschaft zu kennen, gegen Kranach und seine Hochhaltung Luther's

---

1) 1544 legte es Kranach freiwillig nieder. Seit 1519 war er Rathsmitglied und Kämmerer.

2) Ueber das Lebensende dieses Sohnes wird berichtet, daß dieser den römischen Priestern gegenüber, die an sein Sterbebett kamen, seinen evangelischen Glauben an die freie Gnade Gottes entschieden bekannte — ein Zeugniß für den evangelisch-christlichen Sinn, der in Kranach's Hause herrschte.

rühmte, als eine Schrift Luther's nachwies.[1] Auch für seinen gefangenen Fürsten Johann Friedrich nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 ist er bei Karl V. fürbittend eingetreten und hat in alter deutscher Treue, nachdem er sein Testament gemacht, seit 1550 seines Fürsten Gefangenschaft in Augsburg getheilt und durch seine Kunst zu erleichtern gesucht. Später ist er dann mit ihm nach Thüringen zurückgekehrt und ist zu Weimar, 81 Jahre alt, 1553 gestorben, nachdem er mit seinem letzten großen Altarbild in der Kirche zu Weimar ein Bekenntniß seines Glaubens abgelegt. Schon in früherer Zeit hatte er wie durch seine reformatorischen Porträts der Sache der Reformation gedient, so auch wiederholt in Lehrbildern das Thema von Sünde und Erlösung behandelt, die Bibel mit Holzschnitten versehen, die Passion in Bildern dargestellt, Luther's Schriften mit dem Bilde des kühnen Mönchs in derbem Holzschnitt geschmückt, um dem deutschen Volk das Bild seines geistigen Führers vor Augen zu stellen; insonderheit in mehreren Holzschnittreihen die Polemik gegen den Papst unterstützt, am rücksichtslosesten — und Luthern selbst zu derb — in seinen Schnitten zu Luther's derber Schrift über das Papstthum vom Teufel gestiftet. Aber die ganze Kraft seines Geistes und Könnens faßte der 81jährige Mann noch einmal zusammen in seinem besten Bild, dem großen Altarbild zu Weimar, dem schönsten Denkmal seines religiösen und evangelischen Sinnes, das er hinterlassen hat. In dem Bild des Gekreuzigten und Auferstandenen, dem er seinen großen Freund und sich selbst zu Füßen stellte und seinen Fürsten auf die Flügelseite, legte er das Bekenntniß seines Lebens nieder. — So haben wir, in Dürer und Kranach, die erneuernde Wirkung des reformatorischen Gedankens auch auf dem Felde der darstellenden Kunst. Wenn es bei dem Anfang geblieben und nicht zu entsprechender Fortsetzung gekommen ist, so liegt nicht an der Reformation selbst die Schuld, sondern an der Ungunst der Zeiten. Reicher und anhaltender war die Geschichte der Kunst der Dichtung auf dem Boden des reformatorischen Wortes.

4. An Dürer und Kranach schließt sich als Vertreter der volksmäßigen Dichtung im Kreise des mittleren Bürgerthums Hans Sachs, der bekannte Nürnberger Meistersänger (1494—1576)[2], der, von unendlicher Fruchtbarkeit, von Anfang an auch die Laune seiner Poesie

1) Vgl. a. a. O. S. 652 f.

2) Vgl. über ihn und zum Folgenden den kundigen Dr. Hopf, P. R.-E.² XIII, 187—196, sowie Kawerau, H. S. u. die Reform. Halle 1889. Vgl. oben S. 238 f.

in den Dienst moralischer und christlicher Tendenz stellte. „Er gehörte in Nürnberg zu den frühesten und entschiedensten Anhängern der lutherischen Reformation; im Jahre 1518 hatte er Luthern in Augsburg gesehen; er sammelte die Flugschriften Luther's und seiner Freunde, deren er im Jahre 1522 schon 40 Stücke besaß, und verfolgte den Lauf der kirchlichen Verhandlungen mit Begierde und Aufmerksamkeit. Bald trat er selbst in den Kampf ein mit seinem vielgenannten Gedicht: „Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall“ (1523), 700 Verse mit den Schlußworten: Christus amator, Papa peccator“.[1] „Hans Sachs wendet sich dem gemeinen Mann zu Nutz gegen das Papstthum, und zwar gleicherweise gegen dessen falsche Lehre wie gegen Kultus und Verfassung. Dieses Zeugniß eines Mannes aus dem Volke mußte auf die Gemeinde, die ohnehin schon durch einen Lazarus Spengler und Andreas Osiander vorbereitet war, Eindruck machen und die Kirchenreform erleichtern.“ Theils tritt er polemisch auf, wie in Osiander's Schrift der Weissagung von dem Papstthum, zu dessen 30 Bildern Hans Sachs 150 Verse zur Erklärung lieferte; oder in dem „Inhalt zweierlei Predigt“ 1529, worin die lutherische Heilslehre und die Predigt der Papisten einander gegenüber gestellt werden, mit dem Schluß: Hier urtheil recht, du frommer Christ, welche Lehr die wahrhaftigst ist; oder satirisch, wie in den weitverbreiteten 150 Versen zu dem Spottbild „Der gut und der bös Hirt“ 1531 (nach Joh. 10), wo der Träger der dreifachen Krone durch das Dach in das Haus steigt, während der evangelische Prediger durch die Hausthür eingeht, und so in vielen anderen Satiren, oder in naiverer Weise, wie in der bekannten „Comedie“: „die ungleichen Kinder Evä“, wo Gott Vater den Luther'schen Katechismus abhört; oder er hat frühere Lieder evangelisch geändert, wie „Maria zart“, in „O Jesu zart“, oder „Die Frau vom Himmel“ in „Christus vom Himmel“ u. s. w. Ueberall wird die evangelische Lehre praktisch gewendet, wie sie sich im Leben darstellt. In solcher Weise hat Hans Sachs den neuen Geist in sich aufgenommen und in Ernst und Scherz seinem deutschen Volk zu Nutz und Frommen schlicht und kunstreich in Gestalt gebracht und für das Leben wirksam gemacht. Nach langer Mißachtung ist er besonders durch Goethe und sein bekanntes Gedicht zum Holzschnitt über Hans Sachs' poetische Sendung wieder zur Anerkennung gebracht worden.

1) Hopf, a. a. O. S. 192. Ueber die reformat. Richtung seiner Liederdichtung vgl. Kawerau a. a. O. S. 239.

5. Wie sich Hans Sachs selbst im Kirchenlied versucht hat, so hat besonders dieses eine reichste Geschichte und unübersehbaren Anbau gefunden, nach Luther's eigenem kräftigen Vorgang schon von Genossen seiner Zeit gepflegt. So von dem trefflichen Nürnberger Rathsschreiber Lazarus Spengler, der zuerst Staupitzianer, dann Martinianer, schon in seiner „Schutzred und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhaber christlicher Wahrheit" 1519 Luther als den von Gott erweckten Lehrer bezeichnet, von Gott gesandt, die Augen der Blindheit zu eröffnen, die Skrupel und Irrungen der unruhigen Gewissen, die auf ihre Werke mehr denn auf die Gnade bauten, durch die heil. Schrift zu verscheuchen u. s. w.[1] Er ist der Dichter des seinerzeit hochgeschätzten Liedes: „Durch Adam's Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen" (um 1524), welchem die Konkordienformel das ehrende Zeugniß gibt, daß es die richtige Lehre enthalte. Besonders aber ist Paul Speratus zu nennen, der Helfer Luther's bei der Herausgabe der ersten Sammlung deutscher evangelischer Lieder 1524, in welche seine drei bekanntesten Lieder: „Es ist das Heil uns kommen her", Hilf Gott, wie ist der Menschen Noth" und „In Gott glaub ich, daß er hat" aufgenommen sind.[2] Wohl hat das deutsche Christenvolk schon vorher geistliche Lieder gehabt, und gar manche davon sind — von Luther selbst — herübergenommen worden. Aber das kirchliche Gemeindelied und seine Verwendung im Gottesdienst als wesentlicher Bestandtheil desselben stammt doch erst von Luther's Kirchenerneuerung und ist so ein Schatz des deutschen evangelischen Volkes geworden, der seine segensreichen Wirkungen nach allen Seiten des nationalen Lebens erstreckte. Denn

---

1) Vgl. Theod. Kolde, P. R.-E.² XIV, 517.

2) Aus dem ersten mögen die beiden Verse als für unser Thema am charakteristischesten hier stehen:

V. 9. Es wird die Sünd durchs Gsetz erkannt
Und schlägt das Gwissen nieder,
Das Evangelium kommt zuhand
Und stärkt den Sünder wieder;
Und spricht: nur kreuch zum Kreuz herzu,
Im Gsetz ist weder Rast noch Ruh
Mit allen seinen Werken.

V. 10. Die Werk die kommen gwißlich her
Aus einem rechten Glauben,
Denn das nicht rechter Glaube wär,
Wollst ihn der Werk berauben;
Doch macht allein der Glaub gerecht,
Die Werk die sind des Nächsten Knecht,
Dabei wir'n Glauben merken.

Besonders der Schluß ist fast wörtliche Wiedergabe der Lehrdarstellung Luther's.

vom Gottesdienst aus ging es auch in das Haus über, nicht bloß beim Hausgottesdienst, sondern auch als Begleiter bei der Arbeit in Haus, Hof und Feld, und insonderheit haben die wandernden Bettler „die neuen Lieder und Weisen von Haus zu Haus, von Dorf zu Dorf, von Land zu Land und recht ins Herz des deutschen Volkes hineingetragen".[1] So ist die lutherische Kirche vor den anderen „die singende" Kirche geworden und hat diesen Namen als Schmuck und Ehre mit Recht getragen. Denn es war kein Abschnitt auch der folgenden Zeit, wo sie nicht mit ihrem Liede unser Volk auf den Wegen seiner Geschichte in Freud und Leid begleitet hätte; und vor allem ist ihr Lied in jenem schwersten und traurigsten aller Kriege, dem dreißigjährigen, unserem armen, zu Boden getretenen und aus tausend Wunden blutenden Volke mit ihrem Sang von der Gnade Gottes in Christo tröstend und aufrichtend zur Seite gestanden. Gerade damals erlebte das Kirchenlied eine Zeit schönster Blüte, ähnlich wie in Israel gerade in den schwersten Tagen das prophetische Zeugniß am reichsten sich hören ließ. So hat vor Anderen Joh. Heerman (1585—1647), in Kreuz geprüft und bewährt, seinem Volk und seiner Kirche Lieder der Trübsal und des Kampfes, aber auch „des ungebrochenen Glaubensmuthes, der in Lieb und Leid geläuterten Glaubenserfahrung" gesungen. Nur Paul Gerhardt (1607—1676) überragt ihn, diese sangreiche Nachtigall unserer Kirche. Es ist oft bemerkt worden, daß in ihm gegen früher das „Ich" stärker hervortrete, aber es ist nur der Ausdruck der persönlichen Aneignung der gemeinsamen Glaubensgewißheit, nicht ein von der Gemeinschaft seiner Kirche oder seines Volkes vereinzeltes Ich. Daher klingt auch sein Wort in allen gläubigen Seelen unwillkürlich wieder, und keiner ist so der Mund der singenden Kirche und der Liebling der gläubigen Gemeinde geworden als er. Was aber so zum subjektiven Ausdruck kommt, ist der objektive Glaube seiner Kirche. Er, der Innigste und Innerlichste, ist auch der in Lehre und kirchlicher Haltung Korrekteste gewesen. Es ist bekannt, wie er vor den beginnenden Regungen der Unionstendenz in Preußen und Berlin sein Amt dort aufgab, in seinem Gewissen ängstlich gebunden, und den Wanderstab ergriff, und nicht minder, wie er noch kurz vor seinem Tode in dem Vermächtniß, das er für seinen Sohn aufsetzte, diesen ermahnte, sich nur zu reinen Universitäten zu halten und sich „ja vor Synkretisten" zu „hüten, denn sie suchen das

1) P. R.-E.² VII, 762.

Zeitliche und sind weder Gott noch Menschen treu". Wenn er in diesem Festhalten an der Lehre der erkannten Wahrheit Luther glich, so nicht minder in seinem offenen Sinn für die weite Gotteswelt, deren er sich kindlich freute, weil der Gnade Gottes in Christo fröhlich gewiß, und in der Liebe zu seinem Volk. Er „feiert auch Sommer und Ernte, Reise und Hochzeit, die „hochbegabte Nachtigall", „die Bienlein, die wohl tragen bei stillen warmen Tagen", „den schnellen Hirsch, das leichte Reh", sie alle umfaßt sein Herz, sein poetischer Sinn mit Lust und Liebe; wogegen z. B. ein Angelus Silesius sicherlich niemals ein Sommerlied wie Gerhardt's „Geh aus mein Herz und suche Freud", einen Preisgesang auf des Leibes Gesundheit wie „Wer wohlauf ist und gesund", oder gar ein Brautlied wie „Voller Wunder, voller Kunst" hätte dichten können."[1] Und wie viele haben zu allen Zeiten sich an P. Gerhardt's „Befiehl du deine Wege" in Tagen der Sorge und der Trauer aufgerichtet! Wie er aber mit seinem Volke und dessen Leid und Freud mitfühlt, das hat er in vollen Tönen ausgesprochen in jenem Lob- und Preislied über das Ende des dreißigjährigen Krieges im Westfälischen Frieden: „Gottlob, nun ist erschollen das edle Fried- und Freudenwort" u. s. w.

In solchen Sängern wie Gerhardt haben wir das lutherische Lebensideal in Lied umgesetzt: die Gesundheit des ganzen, auch des natürlichen Lebens als Frucht der richtigen Erfassung und treuen Bewahrung der Erkenntniß von der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben durch die freie Gnade Gottes, wie wir diese Erkenntniß Luthern verdanken.

6. Auf dem kirchlichen Lied aber ruht die Geschichte des kirchlichen Gesangs und der kirchlichen Musik. Der Charakter des Liedes spiegelt sich in der Tonweise wieder, kirchlich ernst in der klassischen Zeit, gefühlig, süßlich, spielerisch dann von der pietistischen Zeit herab. So wirkt die Lehre sich in den Tönen aus, wie denn auch in der „singenden Kirche" der Spruch galt: mutata musica mutatur etiam genus doctrinae. So viel auch der evangelische Gemeindegesang durch die vorhergehende Entwickelung des Volksgesangs wie der kirchlichen Musik vorbereitet war, so ist doch der deutsch-protestantische Choral in seiner Geschichte und Bedeutung eine Frucht der lutherischen Reformation in Deutschland und wesentlich von da aus zu den skandinavischen Ländern und auch mit Umwandlung zum Theil in die

1) P. R.-E.² V, 97.

römische Kirche übergegangen. Es ist nicht dieses Orts, die Choralkomponisten und die Meister der Orgel, wie Joh. Pachelbel († 1700 in Nürnberg), Buxtehude in Lübeck († 1707) u. A. aufzuführen. Wer diese Alten kennt, weiß auch, wie in ihren Tönen sich die hehre, gesunde Weise wiederspiegelt, wie sie der ganzen Denkweise der lutherischen Reformation eignet: in Buße und Glaube, der Gnade sich getröstend, Gottes gewiß und fröhlich auch im Leid, des Berufes wartend und der Welt in Gott freudig. Auf dem Lied und der Kunst der Orgel aber baute sich die Kirchenmusik auf, zur Erhöhung und zur Ergänzung der gottesdienstlichen Feier in Motetten und Kantaten und bald in Oratorien, besonders den Passionsoratorien. Die Vermittlung des Wortes stellte besonders der bekannte Hamburger Hauptpastor Erdmann Neumeister († 1756, 85jährig) in seinen Kantaten (Dichtungen, welche den Inhalt seiner Predigten zusammenfaßten) her und rechtfertigte diese gegen den Widerspruch der Pietisten, welche der Kirchenmusik überhaupt abhold waren und nichts außer dem einfachen Strophenlied gelten lassen wollten.[1] Die Höhe jener Kunstübung nun bezeichnet Joh. Seb. Bach[2] (1685—1750), aller Meister der Musik größter und eigenthümlichster, unerschöpflich in den Tönen, unübertroffen in der Technik und ein Gewaltiger in der Komposition; dabei ein treuer Sohn seiner Kirche, in seiner Musik vom Choral ausgehend und sie auf diesen aufbauend[3], auch in pietistischer Zeit und bei süßlichen und gezierten Texten kirchlich kernhaft, und mit seiner Kunst nur beflissen Gott zu ehren und seiner Kirche zu dienen. Wohl stehen Große vor und neben ihm, ein Palestrina z. B. und Händel. Aber Palestrina's Musik und die sich an ihn anschließt mit ihrer strengen Reinheit und feierlichen Würde, ist doch mehr nur Priestergesang, welcher das Mysterium der Kirche anbetet, nicht Ausdruck der Gemeinde, welche ihres Gottes in Christo fröhlich gewiß ist. In Händel's weltlicher und geistlicher Musik aber öffnen sich wohl die Thore weit, daß die Tonmassen hereindringen wie Heerschaaren im siegreichen Festschritt, und darüber breitet sich der lichte Glanz der hellen Sonne. Bach aber

1) Phil. Spitta, J. Seb. Bach I, 465 ff. 474.

2) Ueber ihn Spitta's große und gründliche Biogr.: J. Seb. Bach. 2 Bde. Lpz. 1873 80. Außerdem bes. Chr. Palmer, Rede über J. S. B. 1865 in s. Geistliches und Weltliches für gebildete christl. Leser. Freibg. u. Tüb. 1873, S. 308—362.

3) Palmer a. a. O. S. 352: „Diese Choräle machen ihn vollends zum ausgeprägtesten Repräsentanten des deutschen, des lutherischen Protestantismus im Gebiete geistlicher Musik“.

weilt sinnend im Heiligthum und bringt Gott priesterlichen Dienst zum Opfer dar. Aber es ist der Priester des allgemeinen christlichen Priesterthums, das wir alle theilen, und die Grundlage seines Opfers ist das Liebesopfer Christi in seiner Menschwerdung, welches das Weihnachtsoratorium lieblich verherrlicht, und in seinem Leiden, welches die Passionsmusiken zu Johannes und vor allem zu Matthäus mächtig ergreifend und das Innere der Seele bewegend zur Darstellung bringen. Oder in seiner „hohen Messe“ ist es die Glaubensgewißheit, die zum kräftigsten Ausdruck kommt; in seiner Reformationskantate aber baut er die „feste Burg“ wie mit ehernen Quadern in Tönen auf.[1] Und wie könnte die ganze Fülle seiner Musik auch nur angedeutet werden? Sie alle läßt erkennen und empfinden, wie diese ganze Kirchenmusik ein Erzeugniß der reformatorischen Erkenntniß der seligmachenden Wahrheit war, fest und sicher auf dieser Grundlage ruhend, und so hinwiederum mit ihren Mitteln sie in das Denken und Fühlen des deutschen lutherischen Christenvolkes hineintragend und darin bewahrend, bis der Wandel des Geistes der Zeiten mit dem Verständniß jener Wahrheit auch das Verständniß und die Würdigung dieses Ausdrucks derselben mit den Mitteln der Kunst verlor[2] und diese wie jene verdarb. Erst die neuere Zeit hat beide — und wäre es auch nur vermöge des geschichtlicheren und volksmäßigeren Sinnes, wie er ihr eignet — wieder zur Geltung und Anerkennung gebracht. Daß man in unseren Tagen den Kölner Dom und Ulmer Münster ausbaute und Seb. Bach wieder entdeckte und würdigen lernte, gehört mit zu den hoffnungsvollsten Zeichen der Gegenwart.

---

1) Spitta, a. a. O. II, 300 über diese Reformationskantate (von 1730) und ihre beiden Bestandtheile (die weimarische Musik „Alles was von Gott geboren“ und die neu hinzugefügten Leipziger Stücke, Choralchöre über die 1. und 3. Strophe des Lutherlieds): „Der kühne, urkräftige Geist, der die deutsche Reformation ins Leben rief und in Bach's Kunst noch mit voller Stärke weiter wirkte, hat nie einen künstlerischen Ausdruck gefunden, welcher auch nur von ferne an diese beiden kolossalen Gestalten heranreicht. Das erste, 228 Takte zählende Stück hat die Pachelbel'sche Form, nur daß der Cantus firmus von der Trompete und den Instrumentalbässen kanonisch geführt wird: wie eine unbezwingliche Riesenburg ragt es auf. Das zweite ist eine Choralfantasie —, den Cantus firmus singt der gesammte Chor im Einklang, während das Orchester ein Getümmel grotesker, wild anspringender Gestalten ausbreitet, durch welches der Chor unentwegt hindurchschreitet — eine Illustration der 3. Strophe (und wenn die Welt voll Teufel wär), wie sie großartiger und charakteristischer nicht zu denken ist“.

2) Schon der Philologe Ernesti, der Rektor der Thomasschule, hatte kein Verständniß für Bach's Bedeutung und Musik. In seiner Jahresrede von 1751 hat er Bach's Tod auch nicht mit einem Worte erwähnt, und auch sonst hat sein Gedächtniß vom Rath der Stadt Leipzig keine Würdigung erfahren.

§ 51. Das reformatorische Element in England in der sittlichen Denkweise Shakespeare's.

Aus der zahlreichen Literatur hebe ich besonders heraus das eingehende Werk von Dr. Herm. Ulrici, Shakesp.'s dramat. Kunst. Gesch. u. Charakteristik des Shakespeare'schen Dramas. 3., neu bearb. Aufl. 3 Thle. Lpz. 1868. 69. Von den kleineren Abhandlungen nenne ich mit besonderer Betonung: Alex. v. Oettingen, Shakesp.'s Bedeutung für den christl. Theologen. Dorpater Ztschr. 1866, S. 313–353; woran sich auch das Folgende wesentlich anschließt.

Wie die Motive der sittlichen Denkweise, wie sie durch die Reformation zur Geltung gekommen sind, auch außerhalb Deutschlands im Gebiete des Dramas sich geltend machten, zeigt für England in besonderem Grade das Drama Shakespeare's mit seiner tiefen Erfassung der Sünde und der Zurückführung des tragischen Geschicks auf die — wenn auch noch so verborgene — persönliche Schuld, mit seiner ergreifenden Schilderung der Macht des Gewissens und der Gegenüberstellung der Gnade.

1. Das Christliche und Protestantische in Shakespeare. Wer auch der Verfasser der Dramen gewesen sein mag, welche Shakespeare's (1564—1616) Namen tragen — wir haben es hier mit diesen Dramen selbst und mit dem Geiste zu thun, der darin waltet. Wie hoch Goethe von Shakespeare's Dichtung gehalten[1], ist bekannt. Was er an ihm besonders hervorhebt, ist das psychologische und das geschichtliche Element, die sich beide in ihm vereinigen. Denn wie sich der Mensch in seinen innersten Seelenvorgängen in seinen Dramen spiegelt, so nicht minder sind diese ein Spiegel der Welt, die sich in ihnen darstellt. Das macht ihn zum Dramatiker κατ' ἐξοχήν, wie die Welt bis dahin keinen zweiten hatte und auch seitdem keinen gehabt hat. Auch die Großheit eines Aeschylus reicht nicht an ihn hinan: ihm fehlt das psychologische Verständniß, wie es erst durch das Christenthum ermöglicht wurde, welches ganz anders als die vorhergehende Zeit die innere Welt des Seelenlebens und seiner Vorgänge

1) J. P. Gespräche mit Eckermann, 4. Aufl. 1876, I, 100 (1824): „Der ein Wesen höherer Art ist, zu dem ich hinaufblicke und das ich zu verehren habe". I, 159 (1825): „Man kann über Shakesp. gar nicht reden, es ist alles unzulänglich". „Er ist gar zu reich und zu gewaltig." 175 (1826): „S. ist ein großer Psycholog und man lernt aus seinen Stücken, wie den Menschen zu Muthe ist". Ferner „Shakespeare und kein Ende" (WW. 1840, Bd. 35, S. 367 ff.).

aufschloß. Dem Mittelalter aber fehlte der freie und erschlossene Sinn für die Mannigfaltigkeit der Welt und ihrer Vorgänge, wie er erst durch die Reformation ermöglicht wurde, welche mit der sicheren Stellung der Seele zu Gott auch eine ganz andere Freiheit und Erschlossenheit der Welt und Natur gegenüber gewann, als sie der vorhergehenden Zeit möglich war. Darum kann Goethe in Shakespeare mit Recht den protestantischen Geist rühmen. Denn allerdings machen sich in ihm wie in keinem anderen weltlichen Dichter bis dahin die reformatorischen Motive der sittlichen Betrachtung geltend. Wenn die Antike in ihrer besseren Zeit das Menschenleben an die objektiven Mächte des Schicksals geknüpft hat, welche die Geschicke der Menschen und ihrer Geschlechter bestimmen, und auch später, da diese für das Bewußtsein zurücktraten, über die Stimmung der Resignation nicht hinauskam, so berührt uns ja auch in Shakespeare's Betrachtung des Laufs der Welt und der Geschicke der Menschen dieser Geist der Tragik, welcher alles Große, Edle, Schöne untergehen sieht. Aber nicht ein blindes Schicksal oder bloß objektive Mächte außer uns sind es, die hierin walten, sondern tief im Inneren des Menschen selbst, in der, wenn auch verborgensten und unscheinbarsten eigenen Verschuldung sind die Fäden geknüpft, welche in der Hand der göttlichen Gerechtigkeit zum Gewebe des Schicksals geflochten, oder auch wenn die Schuld in der Reue zurückgenommen wird, von der Gnade aufgelöst werden. Das ist der christliche Fortschritt über die Antike hinaus. Und daß dieser Vorgang eminent persönlich gefaßt ist und nicht etwa in Vorgänge der äußeren kirchlichen Institution und ihrer Akte und Symbole aufgelöst wird, das ist das Protestantische an Shakespeare, dem gegenüber alle Versuche, ihn für den Katholicismus und die römische Kirche in Anspruch zu nehmen, zu Schanden werden.

2. Nicht leicht ist bei einem anderen weltlichen Dichter die Sünde mit so lebhaften Farben und in so leibhaftiger Anschaulichkeit geschildert wie hier. Aber nirgends erscheint sie verführerisch oder beschönigt. Auch wo sie humoristisch verwendet wird, wie z. B. bei Falstaff, bleibt sie doch das Gemeine und wird Niemanden auf ihre Wege locken. Vollends wo sie im großen tragischen Zusammenhang uns entgegentritt, wie etwa in Jago (Othello), Richard III., Makbeth &c., wirkt sie erschreckend, und der dämonische Abgrund, der sich uns hier aufthut, bringt uns zugleich zum Bewußtsein, wie groß ihre Tiefen in der eigenen Brust sind. Alle jene Gestalten — und wie manche sonst wären noch zu nennen — „sie müssen alle predigen von dem

Ernst der Sünde und des Gerichts".[1] Als das innerste Wesen der Sünde aber erscheint die Selbstsucht; auch in den edleren Naturen, wie z. B. auch die Eigenwilligkeit Coriolan's Selbstsucht ist. Diese Sünde des Egoismus, der nur das eigene Ich liebt und es zu seinem Gott macht, ist vielleicht nie ergreifender geschildert worden als in Richard III.:

„Richard liebt Richard, das heißt: Ich bin ich".
„Ich liebe ja mich selbst."

Damit aber betrügt sich der Mensch. Und das ist der Trug der Hölle. Wenn die Schrift den Teufel den Lügner von Anfang nennt und (Paulus) so oft von „Betrug der Sünde" spricht — so nennt Shakespeare eben dieß die „Theologie der Hölle". Wahrheit „lacht des Teufels" nach Percy, denn der Teufel lügt und trügt durch Täuschungen:

„O keiner trau dem Gaukelspiel der Hölle,
Die uns mit doppelsinn'ger Rede äfft".

— Macbeth hat das erfahren. Die Schrift selbst wird von der Hölle mißbraucht:

„Und so bedeck ich meine nackte Bosheit
Mit alten Fetzen, aus der Schrift gestohlen,
Und schein' ein Heil'ger, wo ich Teufel bin".[2] (Richard III.)

Nicht etwa zur Beschönigung der eigenen Sünde wird der Teufel von Shakespeare eingeführt und die Sünde auf seine Urheberschaft und Verführung zurückgeführt, sondern vielmehr der ganze Widerspruch gegen die Wahrheit Gottes, wie er in der Sünde liegt, soll dadurch offenbar werden. Zu verneinen oder auch nur abzuschwächen, daß sie persönlichste Sache des Sünders ist, kommt Shakespeare nicht in den Sinn. Das zeigt auch die Rolle, welche das Gewissen bei ihm spielt.

3. Vielleicht bei keinem Dichter hat das Gewissen eine solche durchgreifende Bedeutung und findet es eine so ergreifende Schilderung, wie bei Shakespeare. Man kann ihn wohl geradezu den Dichter des Gewissens nennen; und die Wucht seiner dramatischen Wirkung beruht wesentlich mit auf dem Gewicht, mit dem das Gewissen bei ihm ausgestattet ist. Auch in humoristischen Darstellungen und Verwendungen, wie in jenem bekannten Selbstgespräch Lancelot Gobbo's (Kaufmann von Venedig II, 2) kommt seine psychologische Wahrheit und Bedeutung zum Ausdruck. Es ist wie der Warner, so auch der Kläger,

1) A. v. Oettingen, a. a. O. S. 327.
2) A. v. Oettingen S. 330. Vgl. in Goethe's Faust: „und lispeln englisch, wenn sie lügen".

der alle Menschen zu Sündern macht. Denn allerdings kein Mensch ist sündig, „Versteh", „wenn sie des Klägers Mund versiegeln können" (Lear IV, 4). Aber das Gewissen ist es, das uns innerlich bindet und die Thatkraft lähmt — „o feig Gewissen", ruft Richard III. nach seinem erschütternden Traumgesicht der Geister der Gemordeten (V, 3) — und das uns auch vor dem Tode und dem unbekannten Lande jenseits des Todes fürchten macht. „Das ist die Rücksicht, die Elend läßt zu hohen Jahren kommen." „So macht Gewissen Feige aus uns allen" (Hamlet II, 3). Denn das Gewissen ist wie Kläger so auch Richter. Auf das innere Gericht des Gewissens ist fast das ganze Drama Hamlet gestellt. Nicht wie Orest im antiken Drama soll er seines Vaters Mord rächen und so Schuld strafend selbst in Schuld gerathen — darin zeigt sich der Unterschied christlicher von antiker Denkweise —

„Befleck dein Herz nicht; dein Gemüth ersinne
Nichts gegen deine Mutter; überlaß sie
Dem Himmel und den Dornen, die im Busen
Ihr stechend wohnen" (I, 5).

Die Anklage des Gewissens hervorzurufen und dessen Gericht innerlich zu vollziehen, soll die Darstellung der Schauspieler dienen:

„Denn Mord, hat er schon keine Zunge, spricht
Mit wundervollen Stimmen" (II, 2).

Schon des Polonius Wort:

„mit der Andacht Mienen
Und frommem Wesen überzuckern wir
Den Teufel selbst"

trifft „mit scharfer Geißel" des Königs „Gewissen" (III, 1). Bei der Aufführung selbst vollzieht das Gewissen sein richterliches Geschäft.

„O meine That ist faul, sie stinkt zum Himmel,
Sie trägt den ersten, ältesten der Flüche,
Mord eines Bruders"

klagt der König vergebens (III, 3). Auf Erden kann man das Recht beugen und seinen Bruch vergolden —

„Nicht so dort oben!
Da gilt kein Kunstgriff, da erscheint die Handlung
In ihrer wahren Art, und wir sind selbst
Genöthigt, unsern Fehlern in die Zähne
Ein Zeugniß abzulegen" (III, 3).

Der äußere geschichtliche Verlauf der Handlung ist nur wie der Vollzug des Gerichtsspruchs.

Und wie ergreifend das Gewissen in Macbeth zum Ausdruck kommt, bedarf nicht erst der Erinnerung. Die schlafwandelnde Lady Macbeth ist wie das Bild des leibhaftigen, auch im Schlafe wachen Gewissens. Und was Macbeth's „feste Mannheit“ zuletzt dem siegreichen Macduff gegenüber „niederschlägt“, ist die Macht des Gewissens.

Am erschütterndsten aber äußert sich seine Macht in Richard III. Je rücksichtsloser Richard's Selbstsucht erscheint, um so mächtiger auch das Gewissen. Eine solche Schilderung seiner Macht, wie nach dem Traume Richard's, ist vielleicht nirgends sonst gedichtet worden. Einer nach dem anderen steigen die Geister der von ihm Gemordeten in jenem nächtlichen Gesicht (V, 3) vor ihm auf und verschwinden alle mit dem Schlußwort: „Verzweifl' und stirb!“ „Erbarmen Jesus!“ mit diesem Aufschrei antwortet der Erwachende. Und nun streiten die Geister in seiner eigenen Seele um die Herrschaft:

„Ich bin ein Schurke, — doch ich lüg, ich bins nicht.
Thor, rede gut von dir! — Thor, schmeichle nicht!
Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschiednes Zeugniß,
Und jedes Zeugniß straft mich einen Schurken.
Meineid, Meineid im allerhöchsten Grad,
Mord, grauser Mord im fürchterlichsten Grad,
Jedwede Sünd, in jedem Grad geübt,
Stürmt an die Schranken, rufend: Schuldig! schuldig!
Ich muß verzweifeln.“

Das mag genügen, um zu zeigen, in welchem Grade Shakespeare der Dichter des Gewissens ist. Wer ihn nur einigermaßen kennt, wird sonst noch Zeugnisse genug zur Verfügung haben. Erinnern wir uns aber, daß die Reformation aus dem Gewissen geboren wurde. Die Anklage des Gewissens, die unruhigen, ängstlichen, erschrockenen Gewissen waren es, für welche sie den Trost zu gewinnen und darzubieten suchte — nicht, wie die römische Kirche in allerlei kirchlichen Uebungen u. dgl., sondern in der freien Gnade Gottes. Und so ist auch Shakespeare ein Prediger der Gnade.

4. Wenn Shakespeare der Schuld des Gewissens die Gnade gegenüberstellt, so müssen wir ja daran denken, daß sein Beruf nicht war, das Evangelium zu verkündigen, sondern der Welt einen Spiegel ihres eigenen Wesens vorzuhalten. Aber doch kommt er von hier aus dazu, auch seinerseits für Sünde und Schuld schließlich keine andere Hülfe zu wissen, als die Gnade der Vergebung. So sehr er Menschen der Kraft zu schildern weiß — zuletzt heißt's doch: die Gnade nur,

nicht Kraft kann überwinden. In Heinrich IV. schildert Shakespeare an seinem Liebling, dem Prinzen Heinrich, dem nachmaligen Heinrich V., wie die Reue Vergebung sucht und findet und dieser Gnade sich getröstend das alte Leben des Leichtsinns mit dem neuen der Pflicht und Ehre vertauscht. Das Recht seines Königthums aber wider die Verschwörer nach Pflicht vertretend und ihren Verrath mit Tod bestrafend, heißt er sie die Gnade Gottes suchen und „wahre Reue" für ihre Missethaten (Heinrich V., II, 3). Der Berufung auf das kalte Recht aber stellt Porzia (Kaufmann von Venedig IV, 1) die Gnade in jenen wunderschönen Versen gegenüber, welche die Gnade in einer Weise verherrlichen, daß sie an das Wort Christi von der Vergebung erinnern, die wir von Gott nur erwarten können, wenn wir sie selbst auch üben:

„Wir beten all um Gnade,
Und dieß Gebet muß uns der Gnade Thaten
Auch üben lehren".

In allem dem zeigen sich die sittlichen Anschauungen, wie sie durch die Reformation geltend gemacht worden sind, nur eben im Gewand weltlicher Sprache und Dichtung, und bewahrten sich dadurch im unmittelbaren Fühlen und Denken des allgemeinen Lebens. Sie bildeten einen Gegensatz zur sittlichen Denkweise der folgenden popularphilosophischen Entwickelung. Und als Shakespeare nach längerer Vergessenheit wieder gewürdigt zu werden anfing und Einfluß auf das allgemeine Geistesleben gewann, konnte er mit dazu helfen, den Weg zur reformatorischen sittlichen Denkweise wieder zu finden und an sie anzuknüpfen.

§ 52. Vertreter altväterischer Denk- und Sinnesweise in Deutschland an der Schwelle der neuen Zeit.

In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts begegnen uns verschiedene Gestalten, welche in individueller Ausprägung die altväterische Denk- und Sinnesweise gegenüber der beginnenden neuen Zeit zu bewahren und geltend zu machen gewußt haben. Als charakteristischer Träger dieses konservativen Geistes mag vor allem Justus Möser in Osnabrück gelten, mit seinem lebhaften Sinn und Bemühen für Erhaltung des Volksthümlichen und der wichtigsten Grundlagen des Volkslebens in Haus, Gemeinde und Kirche. Und auch Goethe's Mutter mag hier genannt werden mit ihrem fröhlichen Gottvertrauen, ihrer Bibelfestigkeit und zugleich Weltfreudigkeit bei allen Lebensschickungen, worin wir ein, wenn auch ab-

geschwächtes Erbtheil der lutherischen Vergangenheit unseres Volkes sehen mögen, im Unterschied von der gefühlsmäßigen und subjektiven Gestalt, wie sie das religiös-sittliche Leben eines Jung Stilling und Anderer an sich trug.

1. Justus Möser, 1720—1794 (Sämmtliche Werke herausg. von Abeken, 10 Bde. 1842. 43)[1], ist eine der bedeutendsten und charakteristischesten Gestalten aus der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Wenn ihn Goethe, der in „Wahrheit und Dichtung" wiederholt und mit hohem Lob auf ihn zu sprechen kommt, einen „Patriarchen" nennt, so wird schon dieß rechtfertigen, daß wir ihn in diesen Zusammenhang einordnen. Als charakteristische Grundlage seines ganzen Wesens bezeichnet Goethe die „Pietät" — „pietas gravissimum et sanctissimum nomen; fundamentum omnium virtutum".[2] Auf uraltem Boden deutscher Geschichte mit ihren Erinnerungen an die Tage Wittekind's erwachsen, hat er den Sinn der deutschen Vergangenheit in seinen Geist aufgenommen und stets bewahrt, dadurch volksmäßig und konservativ. Charakteristisch unterscheidet sich dieser Niedersachse von Gellert: schon in seiner äußeren Erscheinung, der mehr als sechs rheinische Fuß großen, mächtigen und straffen Gestalt und mit seinem lebhaften Sinn für des Volkes Art, Sitte, Ueberlieferungen und wenn auch zuweilen derben Freuden gegenüber dem schwächlichen, kränklichen und zierlichen Vertreter des feinen Geschmackes in der Welt der schöngeistigen Literatur des kleinbürgerlichen Lebens und der gerührten Empfindung. Ein tüchtiger Menschenverstand, der in den Geschäften des öffentlichen Lebens heimisch und thätig, immer von dem Einzelnen und Wirklichen ausging, um darin die Wurzeln des gemeinen Wesens und Wohls aufzuzeigen und von da aus das Allgemeine zu beurtheilen — ganz das, was man eine „positive Natur"[3] nennen mag, ein Feind aller Abstraktionen auch in der Moral. In diesem Sinn legte er unwillkürlich, ohne viel Reflexion darüber, allen seinen

---

1) Für das Folgende sind besonders Abeken's biogr. Einleitung und Möser's „Patriot. Phantasien" (1775—83), sowie Blanckmeister's Schr.: J. M. der deutsche Patriot als Apologet des Christenthums (Heidelb. 1885) benutzt. Außerdem vgl. W. Roscher's Gesch. der Nationalökonomie in Deutschl. Mchn. 1874 S. 500 ff.

2) „Gleichsam eine Erbtugend, eine angeborne Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht." „Diesen Quellpunkt, wenn er, im Menschen kultivirt, zur Thätigkeit, ins Leben, zur Oeffentlichkeit gelangt, nennen wir Pietät wie die Alten." Bei Abeken, Einleitung zu den Patriot. Phantas. I, 1.

3) Abeken, a. a. O. S. 47.

Gedanken und Aeußerungen über die Moral die altlutherische Gliederung der Gesellschaft in die drei großen Körper — Haus, Volk und Kirche — zu Grunde, in allen auf Einfachheit, gute alte Sitte, Gottesfurcht und väterlichen Christenglauben dringend — wie eine Gestalt aus früheren Zeiten nach dem Gepräge des lutherischen Lebensideals.

Ein Lobredner der Ehe und des Hauses wie er war, ist er besonders mit darum gegen die neuen kostbaren Moden, weil sie die Eheschließung erschweren und verhindern.[1] Die Freuden des Hauses im Alter schildert er in dem Fragment „Der Mann von sechzig Jahren" mit rührender Schlichtheit und Wärme.[2] Dazu gehört nun freilich eine richtige Frau. „Sie tanzte gut und kochte schlecht" stellt mit köstlicher Ironie alte und neue Weise weiblicher Erziehung einander gegenüber.[3] Neben der Tüchtigkeit ist Natürlichkeit die empfehlenswertheste Eigenschaft junger Mädchen.[4] Er will nichts von der modernen Empfindsamkeit wissen; die Frauen sollen Mütter werden und gesunde, glückliche Kinder erziehen[5], und im Hause soll Einfachheit herrschen.[6] Erheiternd ist, wie er einen reisenden Franzosen über diese „runden ehrlichen Leute" in Westfalen klagen läßt, diese „thierische Art von Menschen, die ihre Seele bloß mit gesunden Wahrheiten füttert", mit ihrem „Hang zum Vernünftigen und Nützlichen", die den „groben Geschmack haben, lieber eine gute lange Predigt als eine Oper zu hören", die von allen den Pariser Feinheiten und Raffinerien nichts wissen. II, 218 ff.: „Ich begreife gar nicht, wie es sich in einem solchen Lande leben läßt, wo die Leute nichts thun als arbeiten, essen, schlafen und sich wohl befinden, wo man keinen König zu bedauern, keinen Minister zu verfluchen, keine Gräfin zu kreuzigen, keine Verordnung zu spotten, keine Freunde zu stürzen, keine Großen zu hassen u. s. w. hat, wo es keine Mütter zu betrügen, keine Weiber zu verfluchen, keine Tugend zu kaufen oder zu verkaufen u. s. w. gibt, kurz, wo die Uebertretung aller zehn Gebote einem so wenig Ansehn als Vergnügen gibt". „Nur Schade, daß ich nicht daran gedacht habe, ein Geschöpf euerer Art mit nach Paris zu nehmen, um den Herrn von Büffon besser in Stand zu setzen, die Klasse der Abweichung in der menschlichen Art noch mehr zu bereichern" 2c. — Bei der Bedeutung aber, welche die Ehe für den Staat hat, „nachdem es eine ausgemachte Wahrheit ist, daß aus einer Ehe mehr Kinder geboren werden, als aus drei unerlaubten Verbindungen", soll man daher, schon aus politischen Gründen, auch auf die Ehre der ehelichen Kinder gegenüber den unehelichen

---

1) Vgl. Schreiben eines angehenden Hagestolzen, Patriot. Phant. II, 91 ff.
2) A. a. O. V, 113 ff. 3) A. a. O. II, 79 ff.
4) A. a. O. II, 230 f. „Rath einer guten Tante u. s. w."
5) V, 58.
6) I, 198 aus dem Schreiben einer Kammerjungfer: „Wer weiß, wo es herkommt, daß wir seit zwanzig Jahren einen so abscheulichen Mangel an Freiern haben und einem Leibarzt Jahresgeld geben müssen? Es ist dieß gerade zu der Zeit aufgekommen, wie man angefangen hat, Kaffee zu trinken. Meine Großmutter hatte nichts als Rhabarber und Hollunderbeersaft im Hause; damit erhielt sie zwölf Kinder so gesund, als wie die Fische. Aber damals wußte man nichts von Kaffee, von Blähungen, von Koliken, von Hypochondrie und von den verzweifelten Magenkrämpfen" u. s. w.

halten und nicht in falscher Weichlichkeit „die Schande der Huren und Hurenkinder" mindern.[1]

So will er auch den Unterschied der Stände im Volk aufrecht erhalten wissen. Es hat jeder Stand seine Ehre, und Unterschiede müssen sein. „Wir sind nicht in Amerika, wo man sich mit der Ehre der bloßen Menschheit begnügen muß."[2] Die bürgerliche und nationale Gemeinschaft muß die feste Grundlage des Allgemeinen bleiben. Die Bürgerliebe darf nicht untergehen in der neumodischen allgemeinen Menschenliebe, war sein Grundsatz.[3] So soll auch jeder nach seiner Art und Stand erzogen werden; er will überhaupt nichts von Schablone, so auch in der Erziehung nichts wissen.[4] „Totaleindrücke" will er, nicht das Buchstabiren.[5] Für das Volksleben aber will er die öffentlichen Volksvergnügungen bewahrt wissen[6], insonderheit auch den Tanz als Volksbelustigung.[7] Diese Frage ist nicht durch einen theologischen Machtspruch zu erledigen.[8]

Die Gesundheit des Haus- und des Volkslebens ruht auf der Religion. Von der Religion, vom Christenthum und von der Kirche handelt eine ganze Partie kleinerer und größerer Erörterungen. „Die Religion das beste Hausmittel"[9]; „über Toleranz"[10]; „eine Bauern-Theodicee"[11]; besonders die größeren Abhandlungen[12]: für Luther und seine Reformation an Voltaire[13]; „Schreiben an den Herrn Vikar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jacob Rousseau"; „Schreiben an Herrn Aaron Mendez de Costa, Oberrabiner in Utrecht, über den leichten Uebergang von der pharisäischen Sekte zur christlichen Religion"; „an Moses Mendelssohn"; „über symbolische Bücher"; „über die allgemeine Toleranz". Es war natürlich, daß Möser's Absehen auf ein praktisches Christenthum ging; „das Feld der Spekulation und Systeme", wo „jeder sein Eigenes anlegt", war ihm bedenklich[14]; auf die Dogmen im engeren Sinn ließ er sich nicht gern ein; wenn die Rede darauf kam, pflegte er zu schweigen. Nicht als hätte er sie stillschweigend abgelehnt, wie man ihn wol in neuerer Zeit mißdeutet hat — in seinem Schreiben an den Oberrabbiner entwickelt er im Grunde die ganze Dogmatik von der Dreieinigkeit bis zum Versöhnungstod, Höllenfahrt und Auferstehung Christi als Postulat,

1) II, 164 ff.: „Unsere Vorfahren, die nicht nach Theorien urtheilten, sondern sich durch Erfahrung leiten ließen, forderten immer zuerst den Geburtsbrief". „Ein allgemeines Gesetz, wodurch unächte Kinder den ächten gleich gemacht werden, ist ein solcher Fehler gegen die Politik, daß ich nicht sehe, wie die Menschenliebe unsrer Zeiten ihn entschuldigen wolle."

2) IV, 29. 3) Z. B. III, 69. 4) III, 240 f. 5) V, 68 f. 6) IV, 34. 7) V, 46 ff. 8) V, 53. 9) V, 71 f. 10) V, 73 f. 11) V, 174 ff. 12) V, 215 ff.

13) Lettre à Mr. de Voltaire contenant un Essai sur le caractère du Dr. Martin Luther et sa Réformation.

14) Vgl. III, 253.

das nur eben durch das Faktum zu bestätigen, dieses aber nur durch die Offenbarung zur Gewißheit zu erheben sei. Aber es lag in seiner ganzen Natur und in der Aufgabe, die ihm gestellt war, die praktische und speziell sozialethische, weil volksmäßige Seite und Bedeutung des Christenthums hervorzuheben, gegenüber der Abstraktion einer sogen. natürlichen Theologie, auf welcher kein wirkliches Volksleben beruhen und bestehen könne. In dieser Betonung der sozialethischen und volksmäßigen Seite des Christenthums greift seine Bedeutung direkt in die Aufgaben der Gegenwart herein.

Es mögen aus den letztangeführten Schriften Mittheilungen folgen.

Aus: Die Religion das beste Hausmittel: „Ew. Gnaden fragen: wo wir endlich wiederum Stand fassen wollen, wenn wir alle Offenbarung und alle Wunder wegphilosophirt haben werden. Allein so weit wird es wahrscheinlich nie kommen. Der Mensch, welcher sein Brod mit Arbeit verdienen muß, und dieser macht doch wohl den größten und eigentlichen Theil der Menschenkinder aus, wird keines von beiden aufgeben, so lange es noch Kreuz und Elend in der Welt gibt; und was den Mann am Hofe oder den Gelehrten anlangt, der sich, weil er auf der Erde nichts zu thun hat, mit seinen Spekulationen über die Fixsterne hinaus verliert, der meint es in der That so böse nicht, als Sie wohl glauben. Sein Geist ist bloß die Religion satt, so wie solche den einen Tag wie den anderen für Hohe und Niedrige aufgetragen wird, und er wünscht sie nun einmal à la glace oder mit einer sauce au diable zu genießen. Dieß ist die natürliche Folge der Seelenüppigkeit, die zuletzt aus dem vielen Untersuchen und Genießen entsteht. Die Zärtlichen spinnen die Religion zu einem empfindsamen Roman aus, und die stolzen Weisen können sich nicht entschließen, mit dem Pöbel einerlei Gott zu glauben. Aber im Grunde sind es Gottes verwöhnte Kinder, die sich recht gerne bedeuten lassen, sobald sie seine Hülfe nöthig haben". — Aus: „Ueber Toleranz": „O sorgen Sie nicht, liebster Freund, die Religion wird immer oben bleiben, wenn sie auch noch so sehr gedrückt wird; der Mensch bedarf ihrer zu sehr, um sie gänzlich zu entbehren; er wird sie immer unter den Ruinen wieder hervorsuchen, wenn es jemals einem Herostratos gelingen sollte, ihren Tempel zu verbrennen". „Ob eine unbeschränkte Duldung aller Meinungen nicht zuletzt eine gänzliche Gleichgültigkeit gegen alle Religion hervorbringen werde? — Eine solche unbeschränkte Duldung, welche Atheisten, Deisten und Christen zu einem Zwecke oder zu einem Staat verbinden soll, wird sich nirgends einführen lassen. Der Atheismus isolirt seiner Natur nach und kann niemals ein Band der Menschen abgeben. Der Deismus, so lange er ganz rein bleibt und nicht exoterisch versinnlicht, ist nur für wenige Eklektiker; die christliche Religion hingegen bindet die größte Gesellschaft, wenn sie auch noch so sehr gemischt ist, und kommt überall den Bedürfnissen der Menschen im Glück und Unglück bestens zu statten". — Aus: Eine Bauerntheodicee: „Dieses führte mich endlich auf den Schluß: daß wenn auch die sogenannte feinere Welt alle Religion aus der Welt wegdisputirte,

die Bedürfnisse des Landmannes sie allemal wieder zurückrufen würden. Die Noth würde überall und allemal wieder beten lehren. — Aus dem witzigen und feinen Schreiben an Voltaire begnüge ich mich, nur den Satz auszuheben, daß Luther wegen seiner großen Verdienste um die Erhaltung und Vermehrung des Menschengeschlechts, als Begründer des evangelischen Pfarrhauses eine Statue verdiente: ob conservatum genus humanum. — Aus dem Schreiben an den Vikar in Savoyen: „Sie erkennen einen Gott; Sie machen unser Gewissen zum Richter und nehmen ewige Strafen und Belohnungen an. Dieß ist der Hauptinhalt Ihrer Lehre; und damit glauben Sie, daß wir einen sicheren Führer haben und aller übrigen Leiter entbehren können. Wenn dieß die geheime Lehre einiger natürlich guten und wohlerzogenen Emile sein sollte, so würde ich Ihrer Meinung in der Stille nachdenken und vielleicht die einförmigen Geschöpfe, welche sich mit einem so gelinden Faden leiten ließen, glücklich preisen. Da es aber eine allgemeine Lehre sein soll, worin Ketten für Bösewichter, allerhand mächtige Triebfedern für Schwache und Feige, Trostgründe in den grausamsten Martern — — liegen müssen, so glaube ich, daß Ihr Plan viel zu schwach und zu allen Absichten bei weitem nicht hinlänglich sei. Ich glaube, daß wir nicht wohl thun, Religion bloß für Philosophen und nachdenkende Wesen zu bilden" u. s. w. „Sie haben vermuthlich längst die Anmerkung gemacht, daß die positive Religion mehrentheils mit den bürgerlichen Gesellschaften ihren Anfang genommen" — — „daß alle Gesetzgeber und Stifter großer Staaten, sie mögen nun zu loben oder zu tadeln sein, die natürliche Religion unzulänglich gehalten haben, eine bürgerliche Gesellschaft einzurichten, zu binden und zu führen". „Was meinen Sie aber, wenn Gott, den wir beide erkennen, ebenso viel Einsicht als jene Gesetzgeber, jene Genies, jene großen Schelme, wenn Sie wollen, in die menschliche Natur gehabt hätte?" — „So ist also die Religion eine Politik? und ihr erhabener Endzweck nicht, Gott zu dienen? Ja, die Religion ist eine Politik, aber die Politik Gottes in seinem Reiche unter den Menschen." — Er sei kein Theologe, sondern ein Rechtsgelehrter. „Ich habe meine Betrachtungen bloß so entworfen, wie ich glaube, daß sie ein unparteiischer Mann, der von unserer Religion nur etwas versteht, entwerfen könnte." „Hiernächst habe ich gefunden, daß die christliche Religion zu allen Absichten, welche eine Gottheit mit den Menschen haben kann, auf das vollkommenste hinreiche. Und daraus ziehe ich den Schluß, daß wir thöricht thun, ein so vollkommenes Band zu schwächen oder wohl gar zu zerreißen." — Das Schreiben an den Oberrabbiner, worunter M. Mendelssohn gemeint war, ist, wie oben erwähnt, mehr eine Rechtfertigung des christlichen Dogmas, liegt uns also für unseren Zweck hier ferner, und ebenso können die übrigen oben genannten Aufsätze hier ignorirt werden.

Das Beigebrachte genügt, um erkennen zu lassen, welch eine fundamentale Bedeutung für das ganze Volksleben und die Erfüllung der sittlichen Lebensaufgabe ihm das Christenthum und die christliche Kirche hatte. Wenn ihm dasselbe wesentlich in seiner praktischen Gestalt und Bedeutung für das Leben des Hauses und der bürgerlichen und nationalen Gemeinde in Betracht kam und vor allem als fröhliches

Gottvertrauen Werth hatte, so ist das ein Erbtheil früherer Zeiten, das zu wahren ihm vorderste patriotische Pflichterfüllung war.

2. In ähnlicher Gestalt als fröhliches Gottvertrauen tritt uns die Religion und die ihr entsprechende sittliche Lebenshaltung bei **Goethe's Mutter** aus ihren Briefen entgegen — die vor kurzem von der Goethe-Gesellschaft veröffentlicht worden sind[1] — und zwar in einer so charakteristischen Weise, daß sie nicht bloß das persönliche, sondern das sachliche Interesse in hohem Grade in Anspruch zu nehmen berechtigt sind und wohl auch in einer Geschichte der christl. Ethik eine Stelle verdienen mögen. Wohl war diese Frau durch glückliche Naturart und durch eine seltene Gesundheit, sowie körperliche und geistige Frische auch noch im Alter[2], vor Anderen dazu befähigt, die Schickungen des Lebens leicht zu nehmen. Aber es war doch nicht bloß Sache des Temperaments, sondern eine auf religiöser Grundlage ruhende sittliche Eigenschaft ihres Wesens. „Wollte Gott, ich könnte alle Menschen froh und glücklich machen, dann sollte mir erst recht wohl sein." „Fröhliche Menschen, die mag ich gar zu gern" (1802).

Sie hatte Gelegenheit genug, ihren frohen Muth zu beweisen. Denn die Kriegsläufte jener Jahre brachten viele Unruhe, Einquartierungen und andere Beschwerden und Gefahren. Sie scherzt wohl, wie die anderen oft den Kopf verlieren; sie bleibt gutes Muths und weiß allem die beste Seite abzugewinnen. Nicht als hätte das Schicksal ihrer Vaterstadt und des deutschen Reichs sie gleichgültig gelassen. Sie war eine gute Frankfurterin und eine gute Deutsche. Sie ist stolz darauf, daß ihre Frankfurter und die Sachsenhäuser in der Noth der Kriegszeiten sich so gut halten. „Hierbei kommt ein Stück von unserem Anzeigeblättchen", schreibt sie am 23. Dezember 1793 ihrem Sohn, „da sehe und sei stolz, daß du ein frankfurter Bürger bist. Wöchentlich sind schon 3000 Gulden beisammen, die jede Woche bis zum 1. März für Lebensmittel für unsere Brüder, die braven Deutschen, bestimmt sind. Das heiße ich doch deutsches

1) Briefe von Goethe's Mutter an ihren Sohn, Christiane und August v. Goethe. Weimar 1889, Verlag der Goethe-Gesellschaft.

2) Sie rühmt sich auch freudig derselben. „Meine Enkelin Luise", schreibt sie am 2. Februar 1796 an ihren Sohn, „kommt im März in die Wochen, da werde ich nun Urgroßmutter! Um nun diesem Vorfall noch mehr Rarität zu geben, entschloß ich mich eine Arbeit vorzunehmen, die (ich wette mein Hab und Fahrt) seit der Erschaffung der Welt (ein stark Stück) keine Urgroßmutter verfertigt hat: nämlich die Spitzen an das Kindszeug, die Häubchen und Aermelchen zu klöppeln, und nicht etwa so lirum larum, nein, sondern ein brabanter Muster 3 Finger breit und wohl zu bemerken ohne Brille! Nun denke dir die kurzen Tage, mancherlei Abhaltungen, und du, und wer es hört, wird meinen Fleiß bewundern, daß das Wunderwerk fix und fertig auch schon spedirt ist". „Wenn ich nur zuweilen etwas Gutes von Euch meinen Lieben höre", schreibt sie an ihren Sohn am 19. August 1806, „so stört mich nichts in meinem Frohsinn, und meine 8 Stunden schlafe ich richtig in einem fort und dergleichen".

Blut in den Adern haben." Als das Deutsche Reich 1806 sein Ende fand und Frankfurt dem Fürst-Primas zutheil wurde, geht es ihr sehr nahe. „Mir ist zu Muthe", schreibt sie an ihren Sohn am 19. August 1806, „als wenn ein alter Freund sehr krank ist, die Aerzte geben ihn auf, man ist versichert, daß er sterben wird, und mit all der Gewißheit wird man doch erschüttert, wenn die Post kommt, er ist todt. So geht's mir und der ganzen Stadt. Gestern wurde zum ersten mal Kaiser und Reich aus dem Kirchengebet weggelassen, Illuminationen, Feuerwerk u. dgl., aber kein Zeichen der Freude; es sind lauter Leichenbegängnisse; so sehen unsere Freuden aus!" Aber „vielleicht geht alles besser, als man denkt; müssen erst den neuen Rock anprobiren; vielleicht thut er uns nur wenig geniren; drum laßt hinweg das Lamentiren" u. s. w. Auch bei der schriftstellerischen Thätigkeit ihres Sohnes und bei der Pflege der schönen Literatur, die sie so theilnehmend verfolgte, hatte sie immer die Wirkung auf das Volk und den deutschen Sinn mit dabei im Auge — bis auf die Buchstaben hinaus. Sie war eine abgesagte Feindin der lateinischen Buchstaben für Schriften, die doch für das Volk bestimmt seien.

Ihr Sinn für das Volksmäßige zeigt sich auch in ihrer ganzen Ausdrucksweise. Ihre Rede ist drastisch und voll Sprichwort. Man weiß, daß Goethe als Student in Leipzig in den feineren Kreisen durch seinen häufigen Gebrauch sprichwörtlicher Reden auffiel, und man ihm dieß als ungebildet verwies. Es ist die Art seiner Mutter, die sich darin offenbart. Mit den sprichwörtlichen Reden wechseln Zitate und Anklänge aus der Bibel oft ab und dienen dazu, den zuweilen etwas stark drastischen Charakter ihrer Redeweise noch körniger und volksmäßiger zu machen. „Wer von Jugend auf auf seinen Hefen stille gelegen hat, nie aus einem Faß in andere gekommen ist, aus dem wird nichts. Der Hefen Geschmack bleibt ihm, er wird nie ein guter Wein, Jeremias das 48. Kapitel V. 11" (19. Mai 1801). „Die Duckmäuser, die immer unter sich sehen, haben etwas von Kain an sich; die fürchte ich; Luther hat Gott zu Kain sagen lassen: warum verstellst du deine Geberde, aber es heißt eigentlich im Grundtext: warum läßt du den Kopf hängen" (18. Januar 1802). „Ein fröhliches Herz ist ein täglich Wohlleben, sagt Sirach" (12. Dezember 1806). Man sieht, daß sie ihre Bibel gut innehat, auch das alte Testament, und sich von ihr lehren läßt. Sie lebt und webt in der Schrift. Und im Kirchenlied. Ihre Rede ist durchzogen vom evangelischen Kirchenlied. Es sind meist Lieder nach der Tonart von „Befiehl du deine Wege". Aber diese stehen ihr immer und überall zu Gebote und bilden, wie man deutlich sieht, die Heimat ihrer Seele. In ihnen spricht sich ihr felsenfestes Gottvertrauen aus, das sie in allen Nöthen und Bedrängnissen den Kopf oben behalten läßt und ihre Seele allezeit fröhlich macht.

Wenn in ihren Briefen von Anfang bis zu Ende ein so fröhlicher Ton hindurchgeht und ein so weltfreudiger Sinn sich ausspricht, so ist das nicht etwa der Geist des Leichtsinns oder des Weltsinns, sondern es ist die feste und sichere religiöse Grundlage, auf der jene heitere Zuversicht ruht. Ihr getrostes Gottvertrauen hat etwas geradezu Großartiges.

Wir müßten fast das halbe Buch ausschreiben, wenn wir alle Aeußerungen desselben anführen wollten. Nur einige mögen hier folgen, um einen unmittelbaren Eindruck von dem innerlich frommen Sinn dieses Weltkindes, wie es sonst erscheint, zu geben, welches immer wieder zum fröhlich sein und zum Genuß des Lebens auffordert.

„Da uns Gott so begnadigt hat, so freuen wir uns auch dieses Erdenlebens (nach unserer Façon und wie wir's eben haben können), sehen den 3. Feiertag den Julius von Tarent" u. s. w. (23. März 1780). „Sage der vortrefflichen Fürstin [Herzogin Amalie], ich hätte guten Muth. Der Gott, der mich bis hierher gebracht, werde weiter sorgen" (19. Dezember 1792). „Gott bewahre unsere Stadt vor einem Bombardement; denn da könnten wir alle arm und elend werden . . das wollen wir nun nicht hoffen, sondern Gott vertrauen und den Deutschen Glück und Segen wünschen" (Neujahrstag 1793). Als die Kriegsgefahr von den Franzosen her sehr drohend war im Januar 1794: „Vor der Hand habe ich noch guten Muth. Einmal glaube ich steif und fest, sie kommen nicht wieder zu uns, und dann habe ich Glauben an Gott, der hat auch bei der Sache noch etwas zu sagen". „Gott verläßt uns nicht, das bin ich fest überzeugt." „Ich bin ruhig und in völligem Zutrauen zu Gott, daß alles gut gehen wird; aber die Zeit und wann, ja das weiß ich nicht" (21. Januar 1794). „Gott, der mir von Jugend an so viele Gnade erwiesen hat, der wird schon ein Plätzchen aussuchen, wo ich meine alten Tage ruhig und zufrieden beschließen kann" (14. September 1794). Als es mit dem Verkauf des Hauses wegen der Zeitläufte nicht vorwärts ging: „Wenn ich bedenke, wie viel unglückliche Menschen jetzt froh wären, wenn sie ein Haus hätten und wüßten, wo sie ihr Haupt hinlegen sollten, so schäme ich mich und bitte Gott um Vergebung für meine Ungeduld und Narrheit" (5. Oktober 1794). Am Schluß des J. 1795: „Gott segne dich im neuen Jahre, Er lasse sein Lieb und Güt um, bei und mit dir gehn, was aber ängstet und betrübt [so, statt: bemüht] ganz ferne von dir stehn. Amen". Als alles in Frankfurt aus Kriegsfurcht einpackte, „geschrieben am längsten Tag 1796": „Hier war wieder einmal alles in großen Schwulitäten, eingepackt, fortgegangen, Pferde bestellt" u. s. w. „Bei diesem Spektakel blieb ich die ganze Zeit her ruhig, packte nicht, regte mich nicht. Essen, Trinken und Schlaf bekamen mir wohl; Erfahrung brachte Hoffnung; der dreimal geholfen hat, hat's nicht verlernt. Er kann auch jetzt helfen, und er that's durch die braven Sachsen" u. s. w. „Wenn man unter so verzagten Hasen sich befindet, so kostet's doppelte Mühe, sich aufrecht zu halten; die Furcht steckt an wie der Schnupfen und macht aus dem Singularis allemal den Pluralis. Sie macht es noch immer wie vor 4000 Jahren; da sagten die Syrer, der König hätte wider sie gedingt die Könige der Hethiter

und die Könige der Aegypter, sagten also statt König Könige! Zweite Buch der Könige Kap. 7 V. 6". Als 1796 die Franzosen aus Frankfurt abzogen und die Kaiserlichen einmarschirt waren: „Da der Thürmer zum ersten mal seine Zinken und Posaunen ertönen ließ und meine Hoffnung stehet feste auf den lebendigen Gott: zu uns herunter tönte, sang ich unter hellen Freudenthränen mit". Nach Genesung ihres Sohnes aus ernster Krankheit beginnt der Brief an ihre Schwiegertochter (19. Januar 1801): „Preis, Dank und Anbetung sei dem Gott, der vom Tode erretten kann, und der Hülfe gesendet hat, damit unser Glaube an Ihn aufs neue gestärkt und wir mit neuem Muth immer auf Ihn hoffen und Ihm allein vertrauen! Er stärke meinen geliebten theueren Sohn! Schenke ihm die verlorenen Kräfte und setze ihn ferner zum Segen, zur Freude uns und allen, die ihn lieb und werth haben. Amen". Als von ihrem Sohne selbst am 6. Februar 1801 ein Brief kam: „Der 6. Februar war ein Jubel-, ein Bet- und Dankfest für mich"; wie ihr alle gratulirten u. s. w. „Was ich gethan habe, weiß niemand als — Gott." Ihren Sohn aber erinnert sie an ein Wort der Schrift, das er früher einmal am ersten Tag seines Aufenthalts in Straßburg, da er leidend war, aufschlug, und das ihn damals „wundersam bewegt": „Ich weiß es noch wie heute! Mache den Raum deiner Hütte weit und breite aus die Teppiche deiner Wohnung, spare sein nicht; dehne deine Seile lang und stecke deine Nägel fest; denn du wirst ausbrechen zur Rechten und zur Linken. Jesaja 54 V. 2. 3. Gelobt sei Gott! Der die Nägel den 12. Januar 1801 wieder fest gesteckt und die Seile aufs neue weit gedehnt hat". Auf die Nachricht von der heilsamen Wirkung des Bades auf die Gesundheit ihres Sohnes (19. August 1806): „Gott sei Dank! der das Bad gesegnet und deine Gesundheit aufs neue befestigt hat! Er wird alles Uebel auch in Zukunft von dir entfernen, dieß traue ich Ihm mit fester Zuversicht zu, und dieses Zutrauen hat mich noch nie (in keiner Noth) stecken lassen; dieser Glaube ist die einzige Quelle meines beständigen Frohsinns. Bei unserer jetzigen Lage ist eine große Stütze nothwendig — auf wen also? Alle Menschen sind Lügner, sagt David aus eigener Erfahrung; denn Seine Majestät hat saubere Stückchen gemacht — Unsere jetzigen Majestäten — da hat man auch Trost die Hülle und Fülle! Ich werde nicht betrogen, denn ich habe mein Vertrauen nicht dahin gestellt. Bei meinem Monarchen verliert man weder Kapital noch Interessen; den behalt ich". Und als sie die Nachricht von den Gefahren und der glücklichen Bewahrung der Ihrigen in Weimar nach der Schlacht bei Jena erhielt (27. Oktober 1806): „Mein erstes Geschäft (nach Erhaltung deines mir so zu rechter Zeit gekommenen Briefes) war Gott dem Allmächtigen auf meinen Knien zu danken und laut mit Anbetung zu jubeln: Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen! Ja, lieber Sohn! das war wieder eine Errettung wie die 1769, 1801, 1805, da nur ein Schritt, ja nur ein Haar dir zwischen Tod und Leben war. Vergiß es nie, so wie ich es auch nie vergesse. Er, der große Helfer in allen Nöthen, wird ferner sorgen, ich bin ruhig wie ein Kind an der Mutter Brust; denn ich habe Glauben, Vertrauen und feste Zuversicht auf Ihn, und niemand ist noch zu Schanden worden, der Ihm das Beste zugetraut hat". Mit diesem schönen Bekenntniß ihres gottvertrauenden und dankbaren Gemüths mögen diese Auszüge schließen.

Allerdings gehören diese Aeußerungen der Frömmigkeit alle nur dem ersten Glaubensartikel an. Von Jesu Christo ist nirgends die Rede. Der Name kommt nicht vor. Aber diese ganze Gestalt der Frömmigkeit ruht doch der Sache nach auf der Voraussetzung der Offenbarung der Gnade Gottes in Christo Jesu, wenn auch dieser Zusammenhang sich nicht im Bewußtsein bewahrte. Wir werden darin doch — und dieß gilt für weitere Kreise des bürgerlichen Lebens noch in jener Zeit — eine Frucht des evangelischen, lutherischen Christenthums sehen dürfen mit seinem Leben und Weben in der heil. Schrift und im Lied der Kirche, und mit seiner volksmäßigen Gestalt des Denkens und Fühlens im Sprichwort.[1]

3. Wohl begegnet uns auch sonst das Gottvertrauen als das charakteristische Gepräge der Religiosität und Sittlichkeit in jener Zeit. Aber nicht leicht in so volksmäßiger Gestalt wie hier. Einer der interessantesten und gelesensten Schriftsteller jener Tage war Jung-Stilling (1740—1817). Seine Selbstbiographie gehört zu den klassischen Erzeugnissen unserer Literatur; mit den verschiedensten Lebenskreisen stand er in Verbindung; so verdient er wohl herausgehoben zu werden. Von seinen pietistischen und mystischen Zusammenhängen haben wir hier abzusehen und uns nur auf seine religiös-sittliche Denkweise zu beschränken. Diejenige Seite derselben aber, welche sich mit den weitesten Kreisen berührte, war die Betonung der Vorsehung Gottes in der Lebensführung und die Verkündigung des Gottvertrauens. Die göttliche Vorsehung in den Führungen seines eigenen Lebens ins Licht zu stellen, das war der Gesichtspunkt, den er bei der Aufzeichnung seiner Lebensgeschicke bis in das Einzelnste vor allem im Auge hatte. Und das war es wohl auch insbesondere, wodurch seine Schriften so großen Eindruck auf die weitesten Leser-

1) Bei Goethe's Mutter kommt als ein besonderes Zeugniß dafür, daß noch mehr verborgen zu Grunde lag, als auf die Lippen trat, ihr Verhältniß zu Fräulein von Klettenberg hinzu. Als Goethe in seinem „Wilhelm Meister" 1795 „die Bekenntnisse einer schönen Seele" veröffentlich hatte, dieser seit 30 Jahren verstorbenen Freundin seiner Mutter, da schickte ihm diese eine rühmende Rezension aus den „Theologischen Annalen" mit dem Zusatz: „Auf der anderen Seite steht meine Rezension Psalm 1, V. 3: auch seine Blätter verwelken nicht. Das ist der lieben Klettenbergern wohl nicht im Traume eingefallen, daß nach so langer Zeit ihr Andenken noch grünen, blühen und Segen den nachkommenden Geschlechtern bringen würde. Du, mein lieber Sohn! warst von der Vorsehung bestimmt zur Erhaltung und Verbreitung dieser unverwelklichen Blätter. Gottes Segen und tausend Dank dafür! Und da aus dieser Geschichte deutlich erhellt, daß kein gutes Samenkorn verloren geht, sondern seine Frucht bringt zu seiner Zeit: so laßt uns Gutes thun und nicht müde werden. Denn die Ernte wird mit vollen Scheuern belohnen".

kreise machten. Daß wir, je unbedingter wir auf die göttliche Vorsehung vertrauen, auch um so handgreiflicher die göttliche Durchhülfe zu erfahren haben, das wollte er predigen. Aber dieses Gottvertrauen, wie es uns hier entgegengebracht wird, trägt doch nicht jene allgemeingültige, weil gesunde und selbstverständliche Art an sich, wie wir es etwa bei Goethe's Mutter als überkommenes Erbe der Väter und als Frucht der Bibelfestigkeit gefunden haben. An die Stelle der heil. Schrift und der vorbildlichen biblischen Geschichte ist das subjektive innerliche Verhältniß und Verkehr mit Gott, an die Stelle des Allgemeingültigen eine Art von Privatverhältniß, an die Stelle der selbstverständlichen ruhigen Glaubensgewißheit sind Zeichen und Wunder im privaten Einzelleben getreten, bei welchen die Grenze zwischen subjektivem Empfinden und Wünschen und zwischen der Kundgebung Gottes eine sehr zweifelhafte ist. Damit lenken wir von der Bahn der Kirche und damit der Volksmäßigkeit ab auf die Sonderwege der mystischen und pietistischen Privatfrömmigkeit. Dieser gegenüber war dann der Rationalismus im relativen Recht, welcher sein Christenthum in das allgemeine Gottvertrauen setzte, welchem doch die Bedeutung Christi selbst und die in ihm gegebene Grundlage der Gnadengewißheit verloren gegangen war und damit das Christenthum in allgemeine Religiosität und Moral aufging.

Aber vorher sind die Strömungen ins Auge zu fassen, die von ganz anderer Seite her auf den bereiteten Boden Einfluß gewannen und der Aufklärungsrichtung ihr eigentliches Gepräge gaben.

§ 53. Die Moral des englischen Deismus und Utilitarismus.

Vgl. G. V. Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841, u. P. R.-E.[2] III, 529 ff. Vorländer, Gesch. der philos. Moral-, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen. Marburg 1855. Hettner, Liter.gesch. des 18. Jahrh. 1. Th. Gesch. der engl. Literatur. Brschwg. 1856.

Mit der Aufklärungsrichtung Deutschlands verbanden sich mannigfache Einwirkungen von Seiten Englands und Frankreichs, deren Gemeinsames das Bestreben war, sich von der als Druck empfundenen Last der Vergangenheit zu befreien, indem man der Geschichte die Natur gegenüberstellte, und zwar in England sowohl die Abstraktion der sogen. natürlichen Religion und Moral im Deismus, als psychologisch das Recht der natürlichen Triebe im Utilitätsprinzip des individuellen oder des allgemeinen Wohlseins.

1. Die Einwirkungen von auswärts, welche der Geist der Aufklärung in Deutschland erfuhr, gingen zunächst von England aus. Die breiten Schichten Englands waren zwar im 17. Jahrhundert von den kirchlichen Interessen und ihren Fragen und Kämpfen beherrscht. Und einzelne streng religiöse Geister übten auf die religiös-sittliche Stimmung und Denkweise weiter Kreise einen bedeutenden Einfluß, wie John Bunyan der Kesselflicker († 1688), der nach einem wüsten Leben erweckt den Baptisten sich anschloß, mächtiger Volksprediger geworden, besonders durch seine Schrift „Die Pilgerreise aus dieser Welt in die zukünftige" (1678—84), in welcher er das Christenleben unter der Allegorie einer Reise mit dem Mittelpunkt der Gerechtigkeit aus Gnaden darstellt, bis heute weitgehende Wirkung ausübt; und Richard Baxter (1615—1691), der weitherzige Puritaner, der nicht bloß durch seine „Ewige Ruhe der Heiligen" und den „Ruf an die Unbekehrten", sowie durch seine „Pastoraltheologie" bekannt ist, sondern von dem auch ein „Wegweiser zur christl. Tugend- und Sittenlehre" übersetzt ist (1693, 4to) mit praktischen Gewissensräthen und Anweisungen zur Führung eines thätigen Christenthums.[1] Zu diesen und ähnlichen kamen dann im 18. Jahrhundert die Einwirkungen des Methodismus und der Bewegungen, die er hervorrief, hinzu. So blieb die aufklärerische Richtung des Deismus zunächst auf engere Kreise beschränkt, bis sie dann im 18. Jahrhundert ein immer weiteres Gebiet besetzte.

2. Der Begründer des Deismus[2] ist Lord Herbert von Cherbury († 1648). Er will Religion haben, als dem Menschen wesentlich, aber es soll sog. natürliche Religion sein, die sich ihm in den fünf Sätzen, „den fünf Grundsäulen der reinen Religion", zusammenfaßt: 1. es gibt einen Gott, 2. es ist Pflicht ihn zu verehren, 3. die Gottesverehrung besteht vor allem in Tugend und Frömmigkeit, 4. wir sollen unsere Sünden bereuen und lassen, 5. es gibt eine Vergeltung hier und dort. Diese natürliche Religion ist die ursprüngliche und wahre, der ursprüngliche Inhalt auch des Christen-

1) Erwähnt bei Miller, Einl. in die theol. Moral. Lpz. 1772 S. 355 f., wo das Urtheil darüber: „Bei allem Mangel richtiger Bestimmungen, Erklärungen und Beweise, bei aller Uebertreibung der Forderungen und bei allen Vorschlägen so vieler, mehr scheinbarer als wahrer Mittel, woran man in Baxtern und seinen Landsleuten so viele Proben antrifft (z. E. S. 939), muß ich doch gestehn, daß die meisten vorher angeführten kalixtisch-scholastischen Moralen gegen sie wie dürre Bäume sind, welche zwar Zweige und Aeste genug, aber nur keine saftige, schmackhafte und nährende Früchte tragen".

2) Vgl. hiezu Lechler a. a. O. — dem Text zu Grunde liegend.

thums, das Weitere nur Priesterzuthat. Der Kern dieser Religion also ist Moral. Aber wie diese Religion selbst nur eine Abstraktion aus der positiven ist, so gilt das auch von dieser Moral. Ungeschichtliche Abstraktion ist der Ausgang dieser Bewegung. Zwar schien Herbert noch allein zu bleiben, aber Locke's († 1704) Philosophie, welche die Vernünftigkeit zum Maßstab auch des Christenthums machte, eröffnete dem Anstoß, welchen Herbert gegeben, bald zahlreiche Nachfolge. Zwar fand noch Toland († 1722) mit seiner Schrift Christianity not mysterious, in welcher er das Prinzip der Gemeinverständlichkeit auf das Christenthum anwandte und alles Uebervernünftige in ihm leugnete, heftigen Widerspruch; aber das machte ihn nur um so erbitterter, und neue Vertreter des „freien" d. h. ungläubigen „Denkens" wie Collins († 1729) traten auf den Schauplatz. Das freie Denken befördere nur das Wohl der Gesellschaft, von jeher seien die durch Einsicht und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen.[1] Das „Grundbuch" des Deismus aber ist Tindal's († 1733) „Das Christenthum so alt als die Welt": „Religion ist nichts anderes als Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen, oder das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, sofern dieselbe als Wille Gottes betrachtet wird". Mit dieser vollkommenen Religion ist das Christenthum identisch und nichts als die Wiederherstellung dieser ursprünglichen natürlichen Religion. Was darüber hinausgeht, ist Unvernunft und Betrug, lehrt Lord Bolingbroke († 1751). So muß man es also aufgeben, das wirkliche Christenthum mit Vernunftgründen vertheidigen zu wollen, folgert Hume († 1776). Hier haben wir also eine natürliche Religion und Moral, welche Abstraktionen des Denkens, nicht Thatsachen der Geschichte sind, darum auch nicht im Stande, thatsächliche Mächte des geschichtlichen Gemeinschaftslebens zu werden und nur etwa das Eigenthum Einzelner sein können.

Dieser Deismus berührte sich mehrfach mit der herrschenden englischen Moralphilosophie des Utilitarismus, in welchem er seine Ergänzung fand. Denn wenn es sich nur darum handelte, welches der materiale Inhalt der natürlichen Moral sei, welche der Deismus mit seiner natürlichen Religion verknüpfte, so bot sich das Wohlsein — sei es das individuelle, sei es das allgemeine — als Antwort dar, und zwar auf die menschliche Natur und ihre Triebe und Neigungen, also psychologisch begründet, womit es vom Zusammenhang mit der Religion

1) Lechler, P. R.-E.² III, 532.

und der Gottesvorstellung losgelöst wurde, wenn es sich auch zuweilen, wie bei Shaftesbury, äußerlich daran anlehnte. Durch diese psychologische Begründung aber hing diese Moralphilosophie des Utilitarismus mit den philosophischen Untersuchungen über die menschliche Seele überhaupt zusammen, wie sie die englische Philosophie von Locke an herab beschäftigten, ihre Richtung aber im Unterschied von der deutschen, entsprechend dem praktischen und nüchternen Charakter des englischen Geistes, auf die Fragen der Moral und der menschlichen Gesellschaft, die Bedingungen ihres Bestandes und ihrer Fortschritte nahmen. In dieser Richtung bildet die englische Moralphilosophie bei allen Verschiedenheiten im Einzelnen bis auf die Gegenwart eine zusammenhängende Entwickelung einheitlichen Charakters, durch die andersartige Entwickelung der spekulativen Richtung der deutschen Philosophie nicht gestört oder wesentlich beeinflußt, und hat gerade in der Gegenwart, bei der Herrschaft der sozialen Frage, verstärktes Interesse und Bedeutung auch auf deutschem Boden gewonnen, so zwar, daß man schon hat aussprechen können, daß die Wendung, welche die Moralphilosophie durch Kant genommen, vielmehr eine Unterbrechung der richtigen Entwickelung statt eine heilsame Wendung des moralphilosophischen Denkens sei, dieses demnach am abgerissenen Faden der Glückseligkeitslehre wieder anzuknüpfen habe. Bei dem Gegensatz, in welchen diese Denkweise sich zur sittlichen Denkweise des Christenthums stellt, haben wir auf jene Entwickelung der englischen Moralphilosophie kurz Rücksicht zu nehmen.[1]

3. Locke (1632—1704) beschäftigte sich in seinem Essay concerning human understanding 1689 zunächst nur mit der erkenntnißtheoretischen Frage, nicht mit der moralischen, und seine Schrift hat nach jener Seite hin das englische Denken bis weit herab im Sinn des Empirismus bestimmt. Sein Satz ist bekanntlich im Gegensatz zur platonisirenden Scholastik: es gibt keine angeborenen Ideen oder Vorstellungen, sondern es beruht alles auf Erfahrung, auf Einwirkungen von außen, die dann innerlich verarbeitet werden: nihil est in intellectu quod non prius sit in sensu. Alles ist Sensuation und Reflexion. Das hat nun aber seine Konsequenz auch für die Moral. Denn demgemäß gibt es auch keine angeborenen sittlichen Begriffe,

1) Dem Folgenden liegt besonders: Vorländer, Geschichte der philos. Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen u. s. w. Marburg 1855 zu Grunde. Auch die gute gedrängte Uebersicht in Horny, Kurze krit. Darstellung der Anfänge und Entwickelung der utilitarischen Moralphilosophie in England. Leipzig 1881 ist mehrfach beigezogen.

sondern die sittlichen Vorstellungen und Urtheile, die wir bilden, erwachsen uns aus der Erfahrung des Nützlichen und Schädlichen, die wir auf Grund der gesellschaftlichen Verhältnisse und unserer Handlungen machen. Hierin besteht das natürliche Sittengesetz und der Inhalt der göttlichen Offenbarung — so daß die besondere göttliche Offenbarung nur etwa vorausgegeben hat, was auf empirischem Wege durch Erfahrung und Reflexion sich zugleich als allgemeiner Besitz der Menschen ergibt.[1] Ist die Erfahrung der Weg für die Gewinnung des sittlichen Urtheils, so bildet der Erfolg die Probe und Norm, und das Vortheilhafte wird dann das Gute, mit anderen Worten die Moral zur Nützlichkeitsmoral.

4. Viel entschiedener und wärmer als bei Locke tritt das Interesse der Moral bei Shaftesbury (1670—1713)[2] hervor. Die warme Lebhaftigkeit, mit welcher er die Schönheit der Tugend feiert, gab seiner Lehre eine große Wirkung. Shaftesbury nimmt auch eine bedeutsame Stelle in der Geschichte des Deismus und seiner Bekämpfung des Christenthums ein. Ihm ist eben das Christenthum nur Moral. Und diese Moral wird von ihm so liebenswürdig und so sehr in der menschlichen Natur begründet geschildert, daß die Religion im Grunde überflüssig und eine Erlösung unnöthig erscheinen muß. Die Tugend ist ihm nicht, wie Anderen, Sache der Verstandesreflexion, sondern wurzelt im Gefühl. Sie besteht in der Harmonie der Affekte und gewinnt durch ihre Schönheit; auf ihr beruht die Glückseligkeit. Denn den egoistischen Trieben und Neigungen der Menschennatur stehen die selbstlosen gegenüber und ein Band der Sympathie verknüpft die Einzelnen in Wohlwollen mit einander. Das Gute des Ganzen, der Gattung im Auge haben heißt gut und tugendhaft sein; diesem Wohle des Ganzen ordnen sich dann die selbstischen Triebe unter; erst in dieser Unterordnung kommen sie dann auch zu ihrem Recht.

1) Vgl. Wundt, Ethik u. s. w. Stuttg. 1886 S. 276 f. Vgl. Locke bei Vorländer S. 391 f.: „Das Maß dessen, was man Tugend und Laster nennt, und was als solches in der ganzen Welt gilt, das ist diese Billigung oder Verwerfung, diese Achtung oder Tadel, der sich vermöge einer geheimen stillen Uebereinstimmung unter den verschiedenen Genossenschaften und Gesellschaften der Menschen bildet. Wie groß nun auch in dieser Hinsicht die Differenzen bei den verschiedenen Gattungen der Menschen sein mögen, so waren doch in der Hauptsache die Tugenden und Laster für alle dieselben; denn natürlich erlangte das am meisten Schätzung und Ruf, was jeder als vortheilhaft für sich erkennt, und nichts sichert und fördert das allgemeine Wohl eines Jeden oder des ganzen Menschengeschlechts so sichtbar als die Befolgung des von Gott gegebenen Naturgesetzes“.

2) Hettner, a. a. O. S. 177—195: „Alle größten Geister dieses Zeitalters haben aus ihm die kräftigste Nahrung gezogen“. — „Ueberall sehen wir in

Shaftesbury's Untersuchung hat besonders durch Spalding's Uebersetzung Eingang und Beifall in Deutschland gefunden. Miller (in Mosheim's Sittenlehre VII, 10 ff.) gibt ein Referat darüber. Aus diesem mögen hier Mittheilungen folgen. Der Grundgedanke seines Systems, wenn man bei seiner aphoristischen Weise überhaupt von einem System reden kann, ist die Wohlfahrt und Glückseligkeit des ganzen menschlichen Geschlechts. Das allgemeine Beste ist daher das höchste Gut, seine Beförderung die höchste Tugend, seine Vernachlässigung das höchste Uebel und Laster. Die Durchführung dieses Gedankens vollzieht sich etwa in folgenden Sätzen. Alle Menschen stehn im Zusammenhang mit einander und bilden so ein Ganzes; keiner ist für sich allein. Alle Einzelnen können zum Wohl dieses Ganzen beitragen; ihm zu nützen ist ihnen natürlich; als freie Wesen haben sie das mit Wissen und Neigung zu thun. Daraus ergeben sich folgende drei Gattungen von Neigungen: die natürlichen, welche das allgemeine Gute zum Zwecke haben; die unnatürlichen, welche auf Schaden bedacht, ungeselliger, menschenfeindlicher Gesinnung, also böse sind; die Privatneigungen, die sich nur auf uns selber beziehen und erst durch ihre Verbindung mit den ersten oder den andern gut oder böse werden. Der tugendhafte Charakter besteht also in der Stärke und Lebhaftigkeit jener natürlichen, liebreichen oder großmüthigen Neigungen. In der Empfindung der Uebereinstimmung dieser Neigungen mit dem Objekt besteht die Lust, während der Widerspruch der unnatürlichen Handlungen mit dem Ganzen widrige Empfindungen hervorbringt. Dieser der menschlichen Seele anerschaffene Sinn ist das moralische Gefühl, die natürliche Fähigkeit die Uebereinstimmung in den Neigungen gegen das allgemeine Beste lebhaft und mit Anerkennung, und ebenso das Gegentheil mit Unlust und Abscheu zu empfinden. Die Tugend ist demnach „die habituelle Empfindung der Ordnung und Unordnung, der Regelmäßigkeit und Unregelmäßigkeit in den Neigungen" oder „eine proportionirte Neigung einer vernünftigen Kreatur gegen die sittlichen Gegenstände des Rechts und Unrechts". Das Laster dagegen besteht in der Herrschaft der Privatneigungen. — Hier ist also die Liebe oder das Wohlwollen gegen Andere als die ganze Tugend gefaßt; diese Tugend aber ist als „moralisches Gefühl" eine natürliche Ausstattung unseres Wesens. Aus diesem moralischen Gefühl für die Schönheit des Sittlichen erwächst nach Shaftesbury die großmüthige Tugend, welche das Wohl des Ganzen im Auge hat, welcher Gesichtspunkt der Probirstein der Moralität freier Handlungen ist.

Es bedarf keines Wortes, daß der Ansatz dieser ganzen Rechnung ein irriger ist. Denn die thatsächliche Erfahrung widerspricht dem Satz von der Macht dieses moralischen Gefühls. Und wenn auch Shaftesbury das Vorbild Gottes mit zu Hülfe ruft — denn „nichts ist, heißt es bei ihm, vermögend, die richtige Vorstellung und eine gesunde Beurtheilung oder Empfindung von Recht und Unrecht zu stärken, als wenn man einen Gott glaubt, der allezeit

Sh. den freisinnigen und edeldenkenden Weltmann, der sich durch das Leben und durch die Alten gebildet hat." „Die Tugendlehre wird hier wieder zur Schönheitslehre, die Ethik zur Aesthetik der Sitte." „Hier (in der Rhapsodie der Moralisten) findet die Schönheitslehre der Tugend ihre eigenste Stätte." Das Grundthema ist, daß — um Sh.'s eigene Worte zu gebrauchen — „das Schöne und Gute durchaus ein und dasselbe ist" u. s. w. Wundt, a. a. O. S. 279 ff.

und in allen Absichten als ein wahres Vorbild und Beispiel der allergenauesten Gerechtigkeit und der allerhöchsten Güte und Vortrefflichkeit vorgestellt wird. Ein solcher Anblick der göttlichen Vorsehung und Liebe, die sich über alles erstreckt, und die sich in einer beständigen gütigen Zuneigung gegen das Ganze äußert, muß uns nothwendig reizen, in unserer Sphäre aus einem gleichen Grunde und aus eben einer solchen Zuneigung zu handeln" u. s. w. — so hilft dieß Vorbild erfahrungsgemäß sehr wenig. Denn erstens wird dieses pelagianische Mittel des Vorbildes thatsächlich immer wieder zu Schanden, und sodann ist diese Erfahrung Gottes als der Liebe u. s. w. nicht ein Gegenstand der empirischen, natürlichen Erfahrung; denn diese bietet Widersprüche die Hülle und Fülle, und auch die sittliche Erfahrung von Gott weiß nicht bloß von der Liebe u. s. w. zu reden. Vielmehr ist jene Gewißheit eine Gewißheit des Glaubens, der auf dem Boden der Heilsgeschichte erwächst.

5. Das Prinzip des Wohlwollens nun, welches Shaftesbury vertritt, und wonach ein Band der Sympathie die Einzelnen mit einander verknüpft, bildet die Grundlage der sog. schottischen Moralphilosophie. Der erste Vertreter dieser schottischen Gefühlsmoral ist Hutcheson (1694—1747)[1], neben ihm Bischof Butler (1692—1752). An die Stelle der Harmonie zwischen den egoistischen und den sozialen Trieben, in der Lehre Shaftesbury's, setzt diese Moral die reine uninteressirte Liebe.[2] Das sittliche Gefühl (moral sense) und das Wohlwollen (benevolence) in Verbindung mit dem Mitgefühl (Sympathie) bilden den Affekt, welcher jener reinen Liebe zum Sieg verhilft. Aber kann das Wohlwollen das ganze Gewicht der Entscheidung für das Sittliche tragen? So sucht David Hume (1711—1776)[3] eine breitere Basis zu gewinnen, indem er die verschiedenen Seiten der Menschennatur in Anspruch nimmt. In der Erkenntnißfrage an Locke's Grundsatz der Erfahrung sich anschließend gründet er seine Ethik psychologisch auf die Affekte — der Lust und Unlust —, welche rein als natürliche Vorgänge zu betrachten sind und nicht von der Vernunft, sondern vom Gefühl als gut oder schlecht beurtheilt werden. Bei der Aehnlichkeit, die zwischen dem Gefühlsleben der Menschen stattfindet, sind diese durch das Band der Sympathie mit einander verknüpft, die, wenn sie mit dem Verlangen, einander zu helfen, verbunden ist, sich als Mitleid äußert. So erscheint jenes Wohlwollen daher so ziemlich als der Inbegriff aller sozialen Tugenden. Das Wohlwollen aber wird allgemein gelobt, vor allem wegen seiner

1) Philosophia moralis, System of moral philosophy, nach s. Tode herausg. 2 Bde. Glasgow 1755; deutsch: Sittenlehre der Vernunft. 2 Bde. Lpz. 1736.
2) Vgl. Wundt, a. a. O. S. 284.
3) Inquiry concerning principles of morals. Edinbg. 1751.

allgemeinen Nützlichkeit. Diese Nützlichkeit ist der Maßstab auch der anderen Tugenden, vor allem der Gerechtigkeit, ferner der Treue, Wahrheitsliebe, selbst der Keuschheit[1], und die Grundlage auch des Staates und seiner Gesetze. So verbindet Hume mit dem Gefühlsstandpunkt zugleich den der Reflexion in widerspruchsvoller Weise.

Mit Hume befreundet und in seinen Gedanken verwandt ist der bekannte Nationalökonom Ad. Smith (1723—1790), Prof. der Moral in Glasgow. „Theorie der moralischen Gefühle oder Versuch einer Analyse der Prinzipien, nach welchen die Menschen in natürlicher Weise über Aufführung und Charakter zunächst ihrer Nächsten, dann ihrer selbst urtheilen" (1759) — welcher Titel schon charakteristisch für den empirisch praktischen Standpunkt des Verf. ist. Er lehrt wie Hume das natürliche Mitgefühl mit den Zuständen u. s. w. der Anderen, legt es aber für die Beurtheilung des eigenen Thuns in die Person des unparteiischen Zuschauers und dessen Billigung oder Mißbilligung. Natürlich wenn die Moral von Gott und seinem Urtheil und ebenso vom eigenen sittlichen Gefühl (Hutcheson's, dessen Lehre er verwirft) losgelöst ist, so bleibt nur das Urtheil der Anderen, schließlich das öffentliche Urtheil übrig. Warum nun aber der Andere mit uns sympathisirt oder nicht, bleibt ununtersucht. Zu Grunde liegt sein — wie man es mit Recht bezeichnet hat — „psychologisch ethischer Optimismus", der die Macht der Sünde verkennt und sich einen gutherzigen Menschen erträumt. Er kennt zwar den Egoismus, auch bei ganzen Ständen; aber auch der exklusivste Egoismus werde durch Gottes Leitung stets zum Guten umgebogen („es macht sich von selbst"); aus diesem moralischen Optimismus erhebt sich daher sein wirthschaftlicher Optimismus. Denn wie im Gebiet des Moralischen die Thatsache der Sympathie feststeht als in der menschlichen Natur begründet und dadurch die Gefühle und Affekte sich selbst reguliren, so findet das auch im Gebiet des ökonomischen Lebens und seiner Thätigkeiten statt, so daß die freie Bewegung der Einzelnen durch die Sympathie der Menschen sich selbst regulirt: es macht sich von selbst auf den Weg des laissez aller, laissez faire. In diesem optimistischen Empirismus ist Ad. Smith ein charakteristischer Repräsentant der englischen Moral.[2]

---

1) It appears, that there never was any quality recommended by any one as a virtue or moral excellence, but on account of its being useful or agreeable to a man himself or to others (nach Horny S. 20).

2) Ueber die Volkswirthschaftslehre von Ad. Smith vgl. meine Mod. Welt-

Zu den schottischen Moralisten gehört ferner Adam Ferguson (1724—1816). Als Glied der Gesellschaft fördert der Einzelne diese, indem er sich vervollkommnet; so dient er, indem sich, der Glückseligkeit des Ganzen. Mehr religiös begründet die Moral Paley (1743—1805) durch die Pflicht des Gehorsams gegen den Befehl des Höheren, d. h. der Gottheit. Um aber von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäß sei oder nicht, ist nichts anderes zu untersuchen nöthig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was dem Ganzen vortheilhaft ist, ist recht. Die Nützlichkeit einer Vorschrift ist der alleinige Grund ihrer Verbindlichkeit.[1] Wie es der Wille des Schöpfers ist, seine Geschöpfe glücklich zu machen, so vollziehen auch wir seinen Willen, wenn wir das allgemeine Wohl fördern, d. h. die allgemeine Nützlichkeit unter Berücksichtigung aller Folgen (sowohl der „besonderen" als der „allgemeinen") zur Richtschnur unserer Handlungen wählen.[2] Da haben wir das Nützlichkeitsprinzip religiös begründet.

Ohne diese Begründung, rein positiv festgestellt, ist jene Nützlichkeitsmoral von Bentham (1748—1832) zur Vollendung gebracht. Seine „Einleitung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung" 1789 steht noch jetzt, nach mehr als hundert Jahren, in Ansehn und Geltung. An sie schließt sich seine, nach seinem Tode herausgegebene Pflichtenlehre (Deontologie) an.[3]

„Die Menschheit — sagt Bentham gleich im 1. Kap. seiner „Einleitung" — ist von der Natur zwei souveränen Herrschern unterworfen: Lust und Unlust. Diese allein bestimmen, was wir thun werden, und zeigen uns auch, was wir thun sollen." Das Prinzip der Nützlichkeit, fährt B. fort, erkennt dieß Verhältniß an und versucht auf dieser Basis mit Hülfe der Vernunft und des Gesetzes die Glückseligkeit zu fördern. Das wahre wissenschaftliche System kann also kein anderes sein als das des Nutzens oder des „größtmöglichen Wohls der größtmöglichen Zahl", oder der „Maximation der Glückseligkeit", wie er es in seiner Deontologie kürzer ausdrückt. Dieß ist der Zweck, worauf alle menschlichen Bestrebungen und Institutionen gerichtet sein sollen. Der

anschauungen, 3. Aufl. S. 94 ff. u. 232 f. Anm. 10—12. Vergl. mit Wilh. Roscher, Gesch. der Nationalökonomie in Deutschl. (Mchn. 1874) S. 593 und Braune (Repetent) in Theol. Stud. u. Krit. 1878 S. 254—299.

1) Vorländer, a. a. O. S. 515.

2) Horny, a. a. O. S. 26.

3) Das Folgende meist wörtlich nach Vorländer S. 523 ff. Außerdem ist besonders Wundt, a. a. O. S. 336 ff. zu vergleichen. Ueber das sozial-eudämonistische Prinzip Bentham's und Mill's vgl. auch die Kritik Ed. v. Hartmann's in s. Phänomenologie des sittl. Bewußtseins 1879 S. 597 ff.

Wille fügt sich natürlich der Vorstellung des scheinbar höchsten Guten. Dieß Prinzip des Nutzens bedarf keines Beweises und ist eines solchen auch nicht fähig, da es selbst erst allem anderen zum Beweise dient. Jedes menschliche Geschöpf handelt unbewußt oder bewußt nach diesem Prinzip, nur wegen der Schwäche der menschlichen Natur nicht immer konsequent. Nicht nach dem Beweggrund ist der wahre Werth der Tugend zu bestimmen, wir haben ihn nicht zu beurtheilen, da wir ihn nicht kennen. Wir haben es nur mit der Handlungsweise zu thun, deren Folgen Schmerzen oder Vergnügen sind. Nimmt man das Motiv zur Norm der Beurtheilung, so kann man alle Handlungen entschuldigen. Die schrecklichsten Verbrechen sind anzusehn als Verirrungen von dem Streben nach Glückseligkeit, sie sind Uebel, welche bestimmt waren, ein größeres zu verhüten, wobei man indeß die Mittel falsch berechnete und den Zweck verfehlte. Die Frage über Tugend und Laster besteht größtentheils darin, das, was ist, gegen das, was sein wird, abzuwägen. Tugendhaft ist, wer das gegenwärtige Vergnügen, welches durch seine Nähe größer erscheint, dem größeren, entfernten, geringer erscheinenden aufopfert, und ebenso der, welcher das eigene Vergnügen für die Erlangung einer größeren Summe zum Besten Anderer aufopfert. Es gibt zwar mancherlei Glück, womit die Tugend nichts zu schaffen hat, aber es gibt keine Tugend, worin sich nicht ein Uebergewicht des Glückes findet. Innere qualitative Unterschiede im Werth des Glückes oder Vergnügens erkennt Bentham nicht an. Das Glück steht im Verhältniß zu der Masse der genossenen Freuden und der vermiedenen Leiden; es ist dasjenige Vergnügen, welches das eigene verständige Urtheil eines Menschen seinem Gefühl als solches bezeichnet, und Niemand kann hier für den Anderen entscheiden. Die Moral oder die Deontologie ist die Kunst, die Handlungen der Menschen zu leiten zu der Produktion der größtmöglichen Quantität von Glück, für die deren Interesse beabsichtigt ist; sie soll den Menschen seine Interessen und Pflichten richtiger würdigen lehren, die unrichtige Berechnung des Werthes der Vergnügen hindern. Da sich's nun sowohl um das eigene Glück als um die Beförderung des Glückes Anderer handelt, so ist die Tugend sowohl Klugheit (Selbstachtung), als Wohlwollen. In der Morallehre gilt es also vor allem, beide in Uebereinstimmung mit einander zu setzen. Und so handelt Bentham in seiner Deontologie sehr ausführlich von den beiden Tugenden der Klugheit und des Wohlwollens — ohne ein bestimmtes Prinzip, nur in der Form der Reflexion und der Betrachtung einzelner Fälle. Um Einzelnes anzuführen, so ist z. B. auch die Keuschheit wie die Mäßigkeit eine Tugend der Klugheit und Berechnung, eine verdienstliche Tugend, weil sie den Genuß erhöht. So muß man auch sonst eine Berechnung des Gewinnes und Verlustes anstellen. Das Anhäufen von Geld beruht auf falscher Berechnung; denn der Werth des Geldes wie der Macht ist ein geringer, so lange diese nicht in Thätigkeit gesetzt sind. Die Abhängigkeit des Menschen von seinen Nebenmenschen ist die einzige Quelle des Grundsatzes der objektiven Klugheit und des Wohlwollens. Man lasse sich nicht träumen, daß die Menschen auch nur den kleinen Finger rühren werden, uns zu dienen, wenn sie nicht ihren eigenen Vortheil dabei voraussehen. Aber der Mensch wird seinen Nebenmenschen gern Dienste erweisen, wenn er sich selbst dadurch dient, und der Gelegenheiten dazu gibt es sehr viele. Was die Tugenden des thätigen Wohlwollens betrifft, so gibt es in der Welt eine so

allgemeine und stetige Bewerbung um die Ehrfurcht, Achtung und Liebe Anderer, die Abhängigkeit des Einzelnen von den Uebrigen ist so klar, daß eine gewisse Quantität von Wohlwollen Bedingung der sozialen Existenz ist. In dieser Abhängigkeit von einander haben wir die stärkste Gewährleistung für die Energie des wohlwollenden Gefühls und die Zügel der böswilligen Neigungen. Jede Art tugendhafter Wohlthätigkeit ist ein Beitrag zu einem allgemeinen Fonds, zu einer Art Sparkasse des allgemeinen guten Willens, zu einem sozialen Kapital, von dem man weiß, daß uns die Interessen durch die Dienstleistungen aller Art von unseren Mitmenschen bezahlt werden. — Das möge genügen zu Charakteristik.

Diese ganze Geschichte der englischen Moral zeigt einen inneren Zusammenhang und eine wesentliche Gleichförmigkeit. Sie trägt den Charakter empirischer Erforschung dessen, was ist, an sich, nicht den der Aufstellung von Idealen. Es zeigt sich überall der praktische, nüchterne Sinn des nationalen Bodens, auf dem diese Moral erwachsen ist. Aber um den Preis des Moralischen selbst. Denn indem das Sittliche hier in den Dienst des Glückes, des Wohlseins, wenn auch des sozialen, gestellt wird, wird es Mittel zum Zweck. Das ist aber die Entwürdigung und damit die Aufhebung des Sittlichen. Denn zwar das Gebiet der Natur ist Mittel zum Zweck des Sittlichen, aber das Sittliche ist entweder nicht, oder es ist Selbstzweck. Es wird zwar hier nicht zur Natur selbst, denn das „Glück" schließt auch Moralität mit in sich; aber es wird der Natur gleichgestellt und mit ihm zu einer Größe verbunden. Damit aber wird es in seinem Wesen verneint. Es hört auf, eine selbständige Werthgröße zu sein. Und da zum Glück auch das Naturhafte gehört, dieses aber überall ein individuell verschiedenes und der subjektiven Würdigung unterliegendes ist, so wird auch das Sittliche zu einer Größe rein subjektiver Werthschätzung herabgesetzt. Mit anderen Worten: mit seiner inneren Selbständigkeit verliert es auch seine Allgemeinheit, die doch zum Wesen des Sittlichen gehört und seinen Unterschied vom Naturhaften ausmacht. Da das Sittliche nicht in sich selbst begründet ist, sondern sich nach dem Erfolg bestimmt, so hört die Pflicht auf, Pflicht zu sein, und an ihre Stelle tritt das Interesse und die Berechnung. Von da aus versteht man im Gegensatz dazu Kant's Enthusiasmus für die Pflicht und seine Forderung des uninteressirten Handelns. Jene ganze Theorie ist eine Erneuerung des Epikureismus, welcher, auch in seinen edelsten Formen, das Sittliche zum Gegenstand und Resultat der Berechnung macht. Und endlich hört mit dem sittlichen Ideal, von dem hier nicht mehr die Rede ist, auch die Forderung und

die Nothwendigkeit der Bekehrung auf. Der Mensch ist wie er ist, er ist gut weil klug genug, die Folgen seines Thuns zu berechnen und somit sittlich zu handeln. Das sittliche Leben wird zu einem Geschäft, bei welchem Vortheil und Nachtheil gegen einander abgewogen werden. Von einem Imperativ kann nicht die Rede sein, sondern nur von einem Rath der Klugheit. Aber es ist eine sehr oberflächliche und kurzsichtige Klugheit und eine sehr mangelhafte Empirie. Denn diese Moral ruht auf der Wirklichkeit und rechnet mit ihr, und doch ist sie eine Verkennung der Wirklichkeit; die maudite race Friedrich's II. und das radikale Böse Kant's ist ihr bei ihrer psychologischen Beobachtung und Grundlegung der Moral entgangen. Und so findet diese Theorie ihre Widerlegung in ihren Konsequenzen.

Wohl ging neben der utilitaristischen Richtung und im Gegensatz zu ihr die sog. „intuitionistische" Ethik einher, welche „gut" und „bös" nicht aus den Wirkungen der Handlungen abgeleitet wissen wollte, sondern als absolute Qualitäten der Handlungen und der Willensbestimmtheiten ansah. So lehrte Clarke (1675—1729) u. A. wie Price (1723—1791), Dugald Stewart (1753—1828). Aber der vorherrschende praktische Sinn des englischen Geistes und das soziale Element der Moral stellten doch immer wieder den Gesichtspunkt der Glückseligkeit in den Vordergrund und führten so immer wieder auf die Bahn des Utilitarismus zurück.

Ist aber die größtmögliche Glückseligkeit Aller das höchste Gut und letzte Ziel alles Handelns, so schließt das die Forderung möglichster Gleichheit der Güter in sich. „Je mehr sich das Verhältniß der Vermögen der Gleichheit nähert, desto größer wird die Summe des Wohlbefindens sein."[1] So ergibt sich aus diesem „sozialeudämonistischen Moralprinzip" der Kommunismus als nothwendige Konsequenz. Auf diese Bahnen geräth denn auch Richard Owen († 1858), der über den Menschen optimistisch, über die Einflüsse der Gesellschaft pessimistisch dachte, mit seinen Musterniederlassungen in Europa und Amerika, in denen er jene schädlichen Einflüsse der Umgebung von den Einzelnen fernzuhalten suchte, die aber nothwendigerweise nach kurzer Blüthezeit verfielen, ohne ihren aufopfernden Gründer von seinem Irrthum zu überführen. Im Gegensatz zu ihm kehrte daher John Stuart Mill († 1873) in seiner Schrift On Utilitarianism[2] zu

1) Bei Horny S. 39.
2) Mill führte diesen Ausdruck ein; Bentham nannte seine Lehre noch Nützlichkeitsprinzip (Principle of utilitys).

Bentham und seinem Nützlichkeitsprinzip oder dem Prinzip der Glückseligkeit — diese definirt als Maximum von Lust minus Unlust —, als der Wahrheit aller anderen Moralprinzipien, zurück.[1] Wendet man ein, dieses Prinzip sei unwürdig, den höchsten Lebenszweck zu bilden, so hält er entgegen, daß zu den Lustgefühlen auch die geistigen gehören, und diese von allen Urtheilsfähigen den körperlichen Genüssen vorgezogen werden. Oder sagt man, Glückseligkeit sei unerreichbar, so muß diese nur eben in den richtigen Schranken verstanden werden. Nicht ein Leben voll Entzückungen muß man verlangen, sondern „ein Dasein, aus wenigen, vorübergehenden Schmerzen und vielen mannigfaltigen Freuden bestehend, in dem die Ruhe von der Thätigkeit entschieden überwogen wird; und als Grundbedingung: kein Begehren nach mehr, als das Leben zu bescheeren vermag".[2] Aber, ist das auch in dieser Beschränkung allen erreichbar? Die Schuld, daß dieß jetzt nicht der Fall ist, antwortet Mill, liegt nur in unserer verkehrten Erziehung und den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen. Durch Aenderung derselben kann die drückende Armuth, durch vernünftige Lebensweise und die Fortschritte der Heilkunde können die meisten Krankheiten verhütet oder beseitigt werden. So ist also das sittliche Ziel von den äußeren Umständen, d. h. von Zufälligkeiten abhängig. Gegen diese Herabsetzung des Sittlichen aber werden wir stets protestiren müssen. Und wenn jene Uebel doch nicht bei allen beseitigt werden können? Solchen ist dann eben nicht zu helfen. Da ist es dann ähnlich wie bei Aristoteles, der die Tugendübung und ihre Glückseligkeit von äußeren Bedingungen abhängig machte, daß man z. B. nicht durch Krankheit gebunden, nicht zu arm, zu häßlich u. s. w. sei und nicht zu kurz lebe. Dem gegenüber ist die Stoa mit ihrer schlechthinigen Unabhängigkeitserklärung des Inneren von allem Aeußeren eine nothwendige Reaktion. Und wenn auch der Kulturfortschritt die Lust noch so sehr steigerte und die Unlust dagegen minderte — würde dieß zur Glückseligkeit führen? Anerkanntermaßen wächst mit der Kultur nur die Unzufriedenheit. Und Mill selbst bezeichnet z. B. den Seelenzustand eines Faust als begehrenswerth. Das ist aber die Aufhebung des Prinzips des Eudämonismus. So widerlegt der Eudämonismus und seine Gleichsetzung von Sittlichkeit und von Kultur sich selbst.[3]

---

1) Das Folgende nach Horny S. 46 ff. Außerdem vgl. Wundt, a. a. O. S. 341 f.

2) On Utilitarianism p. 18 bei Horny S. 49.

3) So urtheilt denn auch Ed. v. Hartmann in seiner „Phänomenologie

Und dieß gilt auch von der Wendung, welche die Moral in Herbert Spencer (geb. 1820) in seinen Data of Ethics (1877, 3. Aufl. 1885) im Sinne des Evolutionismus genommen hat.[1] Es war natürlich, daß das Evolutionsprinzip des Darwinismus auch für die Moral geltend gemacht wurde. Wie sich in der Welt der körperlichen Organismen nach den Kräften und Gesetzen der Naturmechanik von selbst in allmähliger Fortbildung eine Entwickelung vollzieht, so hat dieß auch vom gesellschaftlichen Körper der Menschen und ihrem geistigen Leben zu gelten. So knüpft diese Wendung an die vorhergehende Moral des sozialen Eudämonismus und löst die Moral vollends von allen transcendenten Autoritäten und Faktoren. Ist diese Loslösung überhaupt der Charakter der Entwickelung, welche der moderne Geist mit der Aufklärungsperiode genommen hat, so wird sie hier von der mechanischen Welterklärung für die Moral zur Vollendung gebracht. Es gibt nach dieser Lehre nichts schlechthin Gültiges, keine absoluten sittlichen Werthe, keine beharrenden Größen, sondern nur steten Wechsel, bei welchem die Individuen nur Mittel in der Hand eines dunklen Naturprozesses sind, in welchem sich der allgemeine Fortschritt vollzieht.[2] Nachdem Spencer seit 1860 in zahlreichen Werken seinen materialistischen Monismus als die allein berechtigte Wissenschaft der neuen Zeit hingestellt, sollte nun seine Ethik die Krönung des Gebäudes sein. „Jetzt da die sittlichen Gebote immer mehr die Autorität verlieren, die ihnen bisher kraft ihres vermeintlichen heiligen Ursprungs zukam, erscheint die Säkularisirung der Sittlichkeit durchaus geboten." Die Mechanik der Atome zu Grunde zu legen ist die einzige wissenschaftlich berechtigte Entwickelungstheorie. Die früheren Systeme werden daher von Spencer als unwissenschaftlich abgewiesen, weil sie aus

des sittl. Bewußtseins" über jene Schrift Mill's: „Die Abhandlung bildet eine Musterprobe von der englischen Behandlungsweise praktischer philosophischer Fragen: Plausibel in dem Maße, als an die trivialsten Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes appellirt wird, — klar in dem Maße, als auf jede Vertiefung der Begriffe verzichtet wird, — dem Widerspruch der Gegner artig vorbeugend in dem Maße, als durch Verschwommenheit der oberflächlichen Begriffe alle Gegensätze abgestumpft werden". „So klar, plausibel und gefällig der erste Eindruck ist, als so seicht und konfus enthüllt sich solche Expektoration des common sense bei näherer kritischer Prüfung." S. 607.

1) Seit 1875 begann Vetter in Stuttg. eine Uebers. der Werke Spencer's. „Die Thatsachen der Ethik" erschienen 1879. Anderes ist von F. Schultze in Jena übersetzt. Ueber Sp. vgl. Cathrein, S. J., Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencer's. Freiburg 1885, Herder (140 S.). Diese Schrift liegt dem Folgenden mehrfach zu Grunde. Außerdem vgl. Wundt, a. a. O. S. 342 ff.

2) Vgl. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens u. s. w. 1888 S. 476 f.

einem bestimmten Moralprinzip deduziren, statt die Gesetze physisch-psychischer Lebensentwickelung aus den Ergebnissen der Physik, Biologie, Physiologie erfahrungsgemäß zu entwickeln. Diese Gesetze sind dann auf das menschliche Einzelverhalten anzuwenden und so die richtige Moral zu konstruiren. Der universelle Entwickelungsprozeß führt im Menschen zur höchsten Lebensentfaltung: das Leben selbst d. i. das Zweckmäßige ist das sittlich Gute; dieß aber ist nur ein anderer Ausdruck für das Erfreuende d. h. die Lust ohne Beimischung von Unlust (Schmerz). Pflicht, Nöthigung, Zwang ist nur die Frucht irriger Ideenassociationen. Die immer vollkommenere Anpassung des Menschen an seine gesellschaftliche Umgebung führt zur Ueberwindung des Kriegszustandes zwischen privater und öffentlicher Moral, Privatwohl und Gesammtwohl, Egoismus und „Altruismus". Den vollendeten Ausgleich bringt die „verindustrialisirte" Gesellschaft für die Gesammtheit. Hier mündet dieser Realismus in Phantastik. Das Ideal aber dieser Moral ist ein „kerngesunder raffinirter Lebemensch", der seinen Begierden keine mit seiner Gesundheit verträgliche Lust versagt, der auch andere an seinen Freuden theilnehmen läßt, um sich am Anblick ihrer Freude zu erfreuen, d. h. um mit dem egoistischen auch den „altruistischen" Genuß zu verbinden.[1] Kann man das überhaupt noch „Moral" nennen?

Zwar hat Leslie Stephen[2] diesen individualistischen Egoismus zu korrigiren gesucht durch die erneuerte Betonung des Prinzips der Sympathie, in welcher die Quelle der altruistischen Neigungen liege, und durch den Begriff der Gesellschaft als solcher, welche noch etwas anderes sei als die Summe der Einzelnen, und um deren Gesammtwohl es sich handle. Aber wo ist dieser „Organismus der Gesellschaft", mit welchem Stephen operirt, zu finden, und wie verhält er sich zu den Einzelnen? Es ist ein bloßes Postulat der Gedanken, dessen Wirklichkeit die christliche Denkweise im „Reiche Gottes" besitzt. Denn in ihm, welches persönlicher Art ist, treffen Einzelnes und Allgemeines einheitlich zusammen. Mit der Persönlichkeit aber erst, nicht mit dem einzelnen Glied der Gesellschaft, betreten wir die Welt der Sittlichkeit im eigentlichen Sinn, d. h. zugleich als einer gegen die Natur selbständigen und in sich geschlossenen

1) Thatsachen der Ethik S. 33. 140. 260. 277 bei Cathrein, S. 71. 97. 115. 129. 140.

2) The science of ethics. Lond. 1882. Wundt, a. a. O. S. 345 ff., dem das Obenstehende folgt.

Wir sind mit diesen Betrachtungen über die englische Moral bereits in die Gegenwart herabgekommen und haben nun die entsprechende Entwickelung noch für Frankreich und Deutschland nachzubringen.

§ 54. Die Moral des französischen Deismus und Materialismus.

In Frankreich nahm die naturalistische Denkweise theils die Gestalt des Deismus an sowohl in dem ernsteren Geiste Montesquieu's, welcher an die bestehenden politischen Zustände den Maßstab kritischer Betrachtung anlegte, als in dem frivolen Geiste Voltaire's, dessen Witz sein Zeitalter verderblich beherrschte, theils die Gestalt der materialistischen Denkweise, vertreten von Helvetius, La Mettrie, Holbach u. A., welche in ihrem Materialismus das Resultat der verrotteten Kulturentwickelung zogen, das Sittliche mit den Zuständen und Vorgängen der sinnlichen Natur identifizirten und damit verneinten, und auf diesem Wege die Revolution vorbereiteten.

1. Der sittliche Verfall. Mit der Unterdrückung und Austreibung der Hugenotten hatte Frankreich das beste sittliche Element, das es besaß, von sich ausgeschieden. Auf die Ruhmeshöhe des Zeitalters Ludwig's XIV. folgte der sittliche Verfall unter Ludwig XV. Er ist bekannt genug, um einer Schilderung nicht zu bedürfen. Vom Hofe und von den höheren Klassen vorzugsweise ausgehend, wirkte er durch das ungerechte Uebermaß der Privilegien der höheren Stände nur um so verhängnißvoller. Das rief in weiten Kreisen eine kritische Richtung der Geister hervor, welche von den wirklichen oder auch vermeintlichen Mißbräuchen aus sich bald auf die Grundlagen alles sittlichen und geistigen Lebens überhaupt erstreckte. Man braucht nur etwa die drei Namen Montesquieu, Voltaire und Helvetius oder das Système de la nature zu nennen, um daran die ganze absteigende Linie verfolgen zu können.

2. Denn auch der Geist der Schriftstellerei Montesquieu's (1689—1755)[1] ist wesentlich kritischer Natur, wenn auch in verschiedener Form. Seine „Persischen Briefe" (1721), welche ungeheueres Aufsehen erregten, sind eine scharfe Kritik der entarteten Zustände Frankreichs. Diese Richtung setzten auch seine Schrift über die „Ur-

1) Vgl. z. B. über ihn Hettner, a. a. O. II, 237—248.

sachen der Größe und des Verfalls der Römer" (1734) und sein Hauptwerk: „Der Geist der Gesetze" (2 Bde. Genf 1748 u. ö.) fort, wenn er auch vor allem im letzten Werk eine universelle Betrachtungsweise handhabte, wie sie bis dahin so nicht geübt worden war. Aber auch ihm ist das Sittliche nicht eine auf sich selbst beruhende Größe mit selbständiger Initiative, sondern das Ergebniß der gegebenen Naturbedingungen. Und wenn er auch die Religion und das Christenthum als wirksame Mächte des gesellschaftlichen Lebens und ihren sittlichen Einfluß würdigte, so gehören ihm diese doch nur eben auch mit zu den Naturbedingungen und sind selbst naturbedingt, verlieren also damit ihre eigentliche sittliche Würde. Wenn aber die Natur das schlechthin Bedingende ist, so ist selbstverständlich das Interesse das Maßgebende, wenn es auch zuhöchst das gemeinsame Volkswohl ist. Das aber ist eine relative, nicht eine absolute Größe, also im Grunde die Verneinung von Moral und Recht. Aber immerhin ist es bei Montesquieu doch ein ernsthafter sittlicher Geist, der seine Schriften erfüllt, und eine liebenswürdige Persönlichkeit, die uns in ihm begegnet.

3. Dagegen ist es bei Voltaire (1694—1778) der Geist der Frivolität und der Ton der Ironie, der uns entgegentritt[1] Und je mehr er die gefeiertste literarische Größe des Jahrhunderts war, um so verderblicher mußte die Skepsis seines Geistes und die Gesinnungslosigkeit seines Charakters wirken. Die naturalistische Grundlage seiner Gedanken zeigt sich in der kritischen Stellung, die er zur Frage der sittlichen Freiheit einnimmt, indem er sie verneint, während er zugleich den Fatalismus bekämpft. Was den Menschen vorzugsweise bestimmt, sind nach ihm die niederen Leidenschaften der Eigenliebe, wenn er auch den höheren Gefühlen und dem Glauben an Gott einen gewissen Einfluß zugesteht. „Im Allgemeinen sind die Menschen thöricht und undankbar, gierig nach dem Gut Anderer, ihre Ueberlegenheit mißbrauchend, wenn sie stark sind, betrügerisch, wenn sie schwach sind." Aber eben die Leidenschaften sind es, welche die Menschen vereinigen und dem Boden die Künste und Vergnügungen entlocken. Das allgemeine Motiv der menschlichen Handlungen ist das Interesse und zwar nicht bloß in dem Sinn, daß die Erfüllung der Pflicht uns Vergnügen bereitet, sondern zumeist im Sinn des gewöhnlichsten Egoismus. „Es ist die Liebe unserer selbst, welche die

1) Vgl. über ihn z. B. Hettner, a. a. O. II, 132—237. Das Folgende mehrfach nach Vorländer, a. a. O. S. 596 ff. Vgl. auch Dav. Strauß, V. 6 Vorträge. 5. Aufl. Bonn 1878.

Liebe Anderer befördert; durch unsere gegenseitigen Bedürfnisse sind wir einander nützlich: hierin besteht die Grundlage alles Verkehrs, hierin das ewige Band der Menschen."[1] Das heißt also: die Moral ruht auf der Immoralität, indem sie auf der menschlichen Natur ruht und im Naturgesetz begründet, daher auch allgemein und in der Hauptsache überall dieselbe ist. Wenn nun aber das gegenseitige Verhältniß der Menschen zu einander nach der religiösen Anschauung von Gott gesetzt ist, so hängt die Moral mit der Religion, aber nur insofern zusammen, als sie im Naturgesetz beruht, welches Naturgesetz die Wahrheit ist. „Unsere offenbarte Religion ist und kann nichts anderes sein, als dieses vervollkommnete Naturgesetz." „Die wahre Religion besteht sicherlich in der Tugend, darin, alle Menschen als Brüder anzusehen, ihnen Gutes zu thun und das Böse zu vergeben; sie besteht nicht in den Dogmen; je weniger Dogmen, desto weniger Streit" u. s. w. „Da wir alle von Schwachheit und Irrthum durchdrungen sind, so müssen wir einander unsere Thorheiten verzeihen; das ist das erste Naturgesetz, das der gegenseitigen Duldung." In diesem Sinn hat Voltaire gegen den religiösen Fanatismus gekämpft und dieß als einen wesentlichen Beruf seines Lebens angesehen, und sein Zeitalter hat ihn dafür verherrlicht. Freilich ist ihm der Fanatismus als ein wesentliches Element der Kirche, vor allem der päpstlichen, erschienen: so hat er sein bekanntes Ecrasez l'infame! gemeint. Daß es eine christliche Moral im eigentlichen Sinn gebe, die ihre Wurzeln in der geschichtlichen Offenbarung und ihren Halt in der kirchlichen Gestalt des Christenthums habe, davon hat er keine Ahnung gehabt. Und so hat er durch den mächtigen Einfluß, den er übte, in weiten Kreisen mit dazu geholfen, die Moral, soweit von einer solchen die Rede sein kann, zu entchristianisiren, zu entkirchlichen und zu naturalisiren.

4. Wenn aber unsere Natur doch im Grunde sinnliche Natur ist, so ist die Konsequenz der Materialismus[2] in der Moral. Diese Folgerung wurde denn auch gezogen. Zunächst von Helvetius (1715—1771): alle Seelenthätigkeit — führt er in seinem Werke De l'esprit 1758 und in aller Schroffheit in seinem nach seinem Tode erschienenen Werke De l'homme (1772) aus — stammt aus der physischen Empfindung, und alle sittlichen Bestrebungen aus dem Interesse der Selbstbefriedigung (l'intérêt). Die herrschende Macht unseres

1) Vorländer, a. a. O. S. 597.
2) Vgl. Hettner, a. a. O. II, 371 ff.

Lebens sind unsere Leidenschaften; nach ihrer Stärke bemißt sich auch die Stärke der Tugend. Die positive Tugend der sog. Ehrbarkeit ist nur ein Erzeugniß der Trägheit. Keine Tugend ist ohne Interesse; eine uneigennützige Tugend gibt es nicht. Religiöser Glaube oder spekulative Philosophie üben keinen Einfluß auf die Tugend aus; selbst vom Christenthum gilt das. Die Menschen sind dieselben nach wie vor; die Fürsten sind seitdem „nicht tapferer und aufgeklärter, die Völker nicht menschlicher geworden".[1] Die Selbstliebe ist stets die herrschende Macht.

Zum vollen Ausdruck ist die materialistische Denkweise in La Mettrie (1709—1751), dem „königlich preußischen Hofatheisten" und „frechen Wüstling" gekommen, „der in seinen berüchtigten Büchern Histoire naturelle de l'âme 1745. 48 und L'homme machine 1746 die Lehre des Lasters mit der Unverschämtheit eines Narren predigte". Es gibt nur Materie, folglich keinen Geist. Der Geist ist eine Funktion des Körpers. Der Tod ist das Ende von Allem. Die Posse ist ausgespielt, la farce est jouée![2] Damals zwar noch wurde Helvetius' Buch De l'esprit auf Befehl des Parlaments 1759 öffentlich verbrannt und Helvetius mußte sich zu einem Widerruf bequemen, und ebenso wurde La Mettrie's Buch Histoire naturelle de l'âme wegen des darin vorgetragenen Atheismus und Materialismus verbrannt und der Verf. mußte Frankreich verlassen und sich nach Holland flüchten, bis er am Hofe Friedrich's II. ein Asyl und eine Stelle in der Berliner Akademie fand. Aber Baron Holbach[3] (1723—1789) konnte in Paris in seinem Hause, welches den Mittelpunkt für die Vertretung der materialistischen Anschauung bildete, alle bedeutenden Geister jener Epoche sammeln und ungefährdet seinen Kampf gegen das Christenthum und für den Materialismus, wenn auch zum Theil unter fremdem Namen, führen, und übte durch seine Schriften weitreichenden Einfluß. Sein Hauptwerk ist das berufene Système de la nature 1770, das Normalbuch der materialistischen Denkweise, welches bereits alle die Anschauungen des modernen Materialismus enthält: „Außer der Materie und ihrer Bewegung gibt es im Weltall nichts. Den Geist vom Körper unterscheiden heißt das Gehirn vom Gehirn unterscheiden. Denken und Wollen sind Modifikationen des Gehirns".[4] Damit ist

1) Vorländer, a. a. O. S. 608.
2) Gust. Frank, Gesch. der protest. Theol. II, 367 f. Meine Modernen Weltanschauungen u. s. w. S. 211.
3) Hettner, a. a. O. II, 339 ff.
4) Frank, a. a. O. und meine Mod. Weltansch. a. a. O.

wie der Religion so auch der Moral die Grundlage entzogen. Denn hier wird Natur und Sittlichkeit gleich gesetzt und damit die Idee des Sittlichen selbst und die erste Voraussetzung aller Ethik aufgehoben. „Das Prinzip der Moral ist Selbstliebe, ihr Ziel Vortheil, Glückseligkeit."

Der Materialismus pflegt das Ergebniß überlebter Kulturentwicklungen und der Vorläufer großer Umwälzungen zu sein. So hat er in Frankreich den Boden für die Revolution bereitet, deren Prophet vor allem Rousseau wurde, obgleich ein lebhafter Gegner jenes atheistischen Materialismus.

§ 55. Rousseau und seine Wirkung.

Zur Literatur vgl. K. v. Raumer, Gesch. der Pädagogik II, 170—242. G. Baur, Grundzüge der Erziehungslehre. 3. Aufl. Gießen 1876 S. 73 ff. P. Müller, J. J. Rousseau, der pädagog. Irrstern unsrer Zeit und die christl. Erziehungsaufgabe. Hann. 1875. Frz. Splittgerber, Die moderne widerchristl. Pädagogik nach ihren Bahnbrechern Rousseau und Basedow. Lpz. 1878. Hauber über Rousseau in Schmid's Encykl. der Pädagogik. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. (4. Aufl. Heidelb. 1853) 2. Bd. S. 437 ff. Hettner, a. a. O. II, 405—486. G. Frank, Gesch. d. protest. Theol. II, 369 ff. Das Folgende ruht auf meinen Vortr. über die modernen Weltanschauungen (3. Aufl. 1891) S. 64 ff.

Die leidenschaftliche Beredtsamkeit, mit welcher Rousseau sein „Naturevangelium" verkündigte, hat die Fackel der Revolution in die zum Untergang reife Kulturwelt geworfen, und weit über die Grenzen Frankreichs und seiner Zeit hinaus, bis in die Gegenwart herab, eine revolutionäre Bewegung der Geister getragen, welche auch für die Moral die geschichtlich gegebenen Grundlagen verwarf und durch ihre ungeschichtlichen Abstraktionen auch den Bestand des gesellschaftlichen Lebens gefährdete.

1. Auf Grund seines weitreichenden Einflusses auf die ganze sittliche, pädagogische und politische Denkweise der folgenden Zeit fordert Jean Jacques Rousseau (1712—1778) eine besondere Betrachtung. Schon sein Lebensgang ist charakteristisch. Zu Genf geboren, aus einer geflüchteten Hugenottenfamilie stammend, hatte er frühzeitig durch ungeordnete Romanlektüre seinen Kopf verwirrt, war dann in Turin katholisch geworden, darauf nach mannigfachem Wechsel von seiner Gönnerin, Frau von Warens, aufgenommen und zu ihr in ein unsittliches Verhältniß getreten. Von Neuem in mannig-

fachen Wechsel seiner äußeren Lebensstellung hinausgeworfen, hat er durch seine Abhandlung Discours sur les arts et les sciences 1750, in welcher er die Preisfrage der Akademie zu Dijon über den, ob schlimmen oder heilsamen, Einfluß der Künste und Wissenschaften auf die Sitten in verneinendem Sinne beantwortete, seinen Ruhm begründet. Auf jene erste Schrift folgte — zu Genf, wo er in patriotischer Erregung zur reformirten Kirche zurücktrat — die zweite gekrönte Preisschrift Discours sur l'inégalité 1754, der berühmte Roman La nouvelle Héloise 1759, der weitere Roman Émile 1761, welcher trotz der Verurtheilung und Verbrennung von Seiten des Pariser Parlaments 1762 bald größten Einfluß gewann. Wie in seinem äußeren, so ist er auch in seinem sittlichen Leben nicht zur Ordnung gekommen. Seine Wirthschafterin, Thérèse Levasseur, mit der er zusammenlebte, wurde ihm zur Pein, seine Kinder schickte er ins Findelhaus. Seit 1770 fiel er geistiger Störung anheim, die auch von körperlicher Schwäche begleitet war; so ist er 1778, wie scheint, freiwillig gestorben, aber die Wirkung seiner Schriften war bedeutender als die Voltaire's[1], und sie erstreckt sich bis auf unsere Tage. Die Leidenschaft seiner Natur hat seine Feder mit einer Gewalt der Rhetorik bewaffnet, welche allenthalben zündete.

2. Rousseau's Gegensatz gegen das Bestehende. Was Rousseau's Geist so leidenschaftlich erregte, waren die Unnatürlichkeiten und Widersprüche der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, und vor allem die Verbindung der äußerlichen Religion eines bigotten Katholizismus mit der Sittenlosigkeit des Hofes und der bevorzugten Stände. Aber anstatt den Mißbräuchen mit dem sittlichen Ernst des Gewissens und der Hingebung eines selbstlosen Patriotismus entgegenzutreten, war es ein dämonisches Feuer, an welchem man die Fackel entzündete, mit welcher man das Zeitalter erleuchten wollte, aber in Wirklichkeit mit ihr die Welt in Brand steckte, die man heilen und in ihre natürliche Ordnung bringen wollte. Während der eitle Voltaire mit seinem frivolen Spott die Ehrfurcht vor den Heiligthümern der Religion und der Nation zerstörte, hat Rousseau's Rhetorik diese Impietät mit der Leidenschaft erfüllt, welche ihre Prinzipien durchsetzen zu müssen meint, und ob eine Welt darüber in Trümmer gehe. Und die alte Welt ist in Trümmer gegangen, in der großen fran-

1) Nach K. v. Raumer, a. a. O. II, 190 Anm. sollen v. Jahre 1817 bis 1824 in Paris von Rousseau's Werken 13 verschiedene Ausgaben gedruckt und über 480,000 Exemplare verbreitet worden sein.

zösischen Revolution, die eine Frucht der Rousseau'schen Predigt von der Rückkehr zur Natur und von der natürlichen Güte des Menschenwesens und ihren angeborenen Menschenrechten war. Freilich nahm das Paradies, das Rousseau verheißen, eine seltsame Gestalt an. Statt des Friedens herrschten die Leidenschaften der Parteien, die sich gegenseitig zerfleischten, und der Weg zum Glück der neuen Zeit ging über die Guillotine. In Folge dessen haben sich die besseren Elemente in die Kontrerevolution geworfen, die sich von Rom die Waffen leihen ließ. So ist Frankreich seitdem hin und her geworfen zwischen den Prinzipien von 1789 und den Grundsätzen des Syllabus. Anders vollzog sich die Bewegung in Deutschland. Zwar nicht äußerlich ist der Zusammenhang unserer Geschichte zerrissen wie dort. Aber die Erschütterung des ganzen Geisteslebens und seines inneren Zusammenhangs war in Deutschland nicht minder groß als in Frankreich, und man mag wohl die Zeit seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch bei uns das Zeitalter der Revolution heißen. Denn Deutschland hat auch eine Revolution durchgemacht auf dem Gebiete des Geistes. Es ist nicht bloß die ganz andere Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte, was die Zeit seitdem von der früheren unterscheidet, auch nicht bloß die größere Weite des Gesichtskreises und Raschheit der ganzen Lebensbewegung — vielmehr es hat ein großer Umschwung der Ideen stattgefunden, wodurch sich der moderne Geist von dem der vorhergehenden Zeit unterscheidet. Der Prophet dieses neuen Geistes aber ist vor Anderen Rousseau.

3. Rousseau's Ideen. Das Charakteristische des neuen Geistes ist die Loslösung des Einzelnen wie vom Christenthum, so von den geschichtlichen Mächten und Autoritäten überhaupt. Der Einzelne — das charakterisirt jene Uebergangszeit bis weit herunter. Erst in der Gegenwart beginnt dieses Prinzip dem der Sozietät zu weichen. Das soziale Moment ist die bestimmende Macht unserer nächsten Zukunft. Die Kritik, welche die subjektive Vernunft oder Neigung am Bestehenden übt, geht durch die ganze Literatur wie durch die Empfindung jener Periode hindurch. In Schiller's Karl Moor, der den bestehenden Verhältnissen den Krieg auf Tod und Leben erklärt, diesem Ausdruck der Sturm- und Drangperiode, wie in seiner poetischen Verherrlichung der Freiheit überhaupt, spricht sich das aus. Dieß aber hängt zusammen mit dem Rufe Rousseau's: zurück von der Kultur zu der Natur, der ursprünglichen unverdorbenen Natur; und damit zurück von dem Menschen der Kultur und der Geschichte zum

Menschen der Natur und zum Menschenthum überhaupt! Die Natur und der Mensch waren das Stichwort Rousseau's, und Natur und Menschenthum im Bund mit einander, der Mensch der Natur, fern von Europas übertünchter Höflichkeit: das wurde die Losung jener Zeit überhaupt. Das hat zur Voraussetzung den Glauben an die natürliche Güte des Menschen. Soll der einzelne Mensch in seiner Vernunft, oder in seinen Gefühlen und Trieben, oder in seiner ganzen Natur Quelle und Maß des Wahren und Guten sein, so muß er selbst von Natur in normaler Beschaffenheit sich befinden und die kirchliche Lehre vom angeborenen sündigen Verderben muß eine Irrlehre sein. Und so gilt sie auch allen den Kreisen, welche in Abhängigkeit von Rousseau stehn, als ein finsterer Wahn. Zwar Friedrich II., dieser Menschenkenner, erwiderte dem Popularphilosophen Sulzer, der, mit der Ordnung des Erziehungswesens in Schlesien beauftragt, dem König die Güte der Menschen rühmte: er kenne nicht diese nichtswürdige Rasse, die Menschen; und Kant, der Philosoph des Rationalismus, in welchen die Aufklärung mündete, trug in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die Lehre vom radikalen Bösen im Menschen vor. Die Moralphilosophen Englands und Frankreichs selbst, die wir betrachtet haben, bauten auf den Egoismus oder das eigene Interesse ihre Moral auf. Aber das macht jene Optimisten nicht irre. Ist aber der Mensch von Haus aus gut, so bedarf es nur der richtigen Erziehung und der entsprechenden Belehrung, um ihn zu richtigem Handeln anzuleiten. Die Erziehung gewinnt eine ungeahnte Bedeutung. Ist sie richtig, d. h. der Natur gemäß, so macht sich alles von selbst, und dem richtigen Wissen entspricht auch das richtige Wollen. Es ist der Aberglaube des Wissens, welcher diese ganze Denkweise beherrscht, trotz aller Widerlegungen, welche die tägliche Erfahrung mit ihren Thatsachen bringt. Wissen ist Alles, und gewußt werden kann Alles. Geheimnisse gibt es nicht. Religion soll sein, aber eine Religion ohne Mysterien. Natürlich: ist der Mensch von Haus aus gut, so ist auch das natürliche Verhältniß des Menschen zu Gott das ausreichende; einer übernatürlichen Offenbarung bedarf es so wenig, wie einer Erlösung im eigentlichen Sinn.

4. Die Ausführung der Ideen Rousseaus, besonders im „Emil". Die Grundlage des Unterrichts und der Bildung von der Reformation herab war geschichtlicher Art. Das Evangelium und die Antike, diese geschichtlichen Grundlagen und Mächte unseres ganzen

geistigen Lebens, bildeten Stoff und Norm des Unterrichts. Die Realien traten vielleicht über das Maß zurück. Man hatte begonnen, diesen Mangel auszufüllen. Comenius' Orbis pictus (1657, bereits 1659 in 2. Aufl.) hatte einen wirksamen Anfang gemacht; Locke's Gedanken von der Erziehung der Kinder 1693, deren Maxime war: mens sana in corpore sano, erregten Aufsehen; A. H. Francke in Halle ließ in seinen Schulen das realistische Element stark hervortreten; so machte sich der Realismus im 17. Jahrhundert immer mehr geltend[1]; aber erst Rousseau gab dieser Bewegung eine durchschlagende Wirkung mit seinem Emil, welcher, wie Miller in seiner Vorrede zum 6. Theil der Mosheim'schen Sittenlehre äußert, „fast alle Monate wieder aufgelegt wird und jetzt ganz gewiß auf allen Nachttischen neben der Bibel liegt".[2] Schiller feierte in jugendlicher Begeisterung den Verfasser des Emil als den, welcher „aus Christen Menschen warb", Goethe nannte dieß Buch das Naturevangelium der Erziehung, und Kant, der Mann der unverbrüchlichsten Ordnung in seinem täglichen Leben, setzte seine regelmäßigen Spaziergänge aus, um den Emil zu lesen. Dieß Buch rief eine wahre Revolution der Anschauungen hervor.[3]

Rousseau ist von der Sozialpolitik aus zur Pädagogik gekommen. Seine erste Schrift, die ihn berühmt machte, war die oben erwähnte Beantwortung der Preisfrage der Akademie von Dijon über den Einfluß der Fortschritte der Künste und Wissenschaften auf den Zustand der Sitten, 1750. Die Höhe der Bildung, führte er aus, ist immer begleitet vom Verfall der Sitten. Das beweist die Geschichte Griechenlands, Roms, Frankreichs. Die Bildung schmückt nur mit dem Schein der Tugenden, die Tugenden selbst fliehen in dem Maße, als die Sonne der Aufklärung sich über den Horizont erhebt. Also liegt das Heil allein in der Flucht vor der lügenhaften Kultur und in der Rückkehr zur reinen, ursprünglichen Natur. Der Naturzustand ist das Paradies; daß man ihn verlassen, war gleichsam der Sündenfall. Hier liegt die Quelle aller Uebel der Gesellschaft, vor allem der Uebel, welche das Gefolge der Ungleichheit unter den Menschen bilden. Davon handelte seine zweite Schrift: über den Grund der Ungleichheit unter den Menschen (1754). Er führt den Naturzustand aus wie er ihn sich dachte, nach seinem eigenen Geständniß abgesehen von allen Thatsachen der Geschichte, das heißt als einen Traum. Die Menschen lebten wie die Thiere, sie vereinigten sich nach Belieben und liefen wieder auseinander nach Belieben. Ehe kannten sie nicht; die Kinder nährten sie, so lange diese es

1) Die erste Realschule wurde wohl 1739 in Halle errichtet.

2) Diese Aeußerung läßt zugleich erkennen, wie stark noch in jener Zeit die alte kirchliche Sitte im täglichen Privatleben war, neben welche sich dieß Evangelium der neuen Zeit stellte.

3) „Halb Europa" — klagt Miller a. a. O., — liest jetzt die „höchst schädlichen Grundsätze von der ersten Erziehung in eben dieser Schrift".

nöthig hatten; sobald die Kinder sich selbst die Nahrung suchen konnten, gingen sie fort. „Es dauerte nicht lange, und Mutter und Kind kannten sich nicht mehr." Vom Vater ist nicht die Rede — natürlich —, von Erziehung noch weniger. Diesen thierischen Zustand bezeichnet Rousseau als eine Zeit unschuldiger Tage: damals waren die Menschen glücklich, ihr Herz war in Frieden und ihr Leib gesund; schade, daß der Trieb nach Vollkommenheit ihnen dieses Glück raubte. Treffend und ausreichend ist die ironische Kritik, welche Voltaire in einem an Rousseau gerichteten Briefe von 1755 an dieser Thorheit übte: „Nie hat jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen. Liest man Ihr Buch, so wandelt einen die Lust an, auf allen Vieren zu laufen. Jedoch da ich schon über sechzig Jahre diese Gewohnheit abgelegt, so fühle ich leider, daß es mir unmöglich ist, sie wieder anzunehmen, und ich überlasse Andern diesen Naturgang, welche dessen würdiger sind als Sie und ich". — Ist nun dieser Naturzustand das Paradies der Vergangenheit, so ist er denn auch das Ideal der Zukunft, und unsre Aufgabe ist, die Gegenwart, so weit es möglich ist, darnach zu reformiren. Da mit der älteren Generation nichts mehr anzufangen ist, so muß eine neue Generation herangebildet werden, in welcher jene Ideale zur Verwirklichung kommen können. Deßhalb legte er solches Gewicht auf die Erziehung. Seine pädagogischen Grundsätze dienen seinen politischen.[1] Seinen Contrat social und seinen Émile hat er zu gleicher Zeit verfaßt und herausgegeben (1762). Dadurch ist eine politische Tendenz in die Pädagogik hineingekommen und wirkt darin bis heute fort. In der Praxis der Erziehung war Rousseau unglücklich gewesen; in der Theorie ist er um so kühner. Sein Emil ist nicht etwa ein Lehrbuch der Pädagogik; eher kann man es einen pädagogischen Roman nennen. Er schildert die Erziehung eines Knaben

1) „Das Grundprinzip der Moral — sagt R. in seinem Brief an den Erzbischof von Paris (Oeuvres T. XI p. 18) — auf welches ich mein Räsonnement in allen meinen Schriften gebaut, und welches ich im Emil mit aller nur möglichen Klarheit entwickelt habe, ist: daß der Mensch ein von Natur gutes Wesen sei, das Gerechtigkeit und Ordnung liebe, und daß keine ursprüngliche Verkehrtheit im menschlicheu Herzen wohne." Das nennt K. v. Raumer mit Recht den „fundamentalen Irrthum" seiner Pädagogik. Raumer's Schlußurtheil S. 242: „Umgeben von einer in Fäulniß übergegangenen Zivilisation, fand der Misanthrop viel Lehrreiches durch bloßes Verwerfen des Gebräuchlichen. Aber Haß dringt nicht in das Wesen der Wahrheit, noch auf den tiefsten Grund des Verderbens der Völker. Das vermag nur die Liebe, sie allein vermag auch nur zu heilen. — Verführerisch wird R., indem er Wahrheit und Lüge, Heilsames und Heilloses aufs Künstlichste vermischt, so daß nur ein unausgesetzt wachsamer kritischer Leser das Gute vom Bösen scheidet". G. Baur, a. a. O. S. 78: „R. versteht unter den Forderungen der menschlichen Natur gewöhnlich nur den Inbegriff der sinnlichen Bedürfnisse des egoistisch isolirten Subjekts und thut sehr Unrecht, in diesem Sinn zu behaupten, daß der Mensch von Natur gut sei, ein Satz, welcher wie kein andrer die pädagogische Theorie gründlichst verwirrt hat". In Bezug auf die von R. verlangte Robinson'sche Einfachheit der Bedürfnisse äußert Baur: „Man kann in dieser Beziehung die Schwäche der Rousseau'schen Theorie nicht treffender charakterisiren, als mit den Worten Fichte's: „Er schwächt die Sinnlichkeit, statt die Vernunft zu stärken. Endlich herrscht bei R., in Uebereinstimmung mit seinem Begriff von Naturgemäßheit, bei Bestimmung der Unterrichtsgegenstände durchaus die Rücksicht auf den materiellen Nutzen vor"".

von der Geburt bis zur Heirath und zur Geburt des ersten Kindes und dann noch die Erziehung Sophie's, des Mädchens, das er heirathen sollte. Dieß Alles ist begleitet von Betrachtungen, in denen Wahres und Verkehrtes in bunter Mischung durcheinander geht.

Sein Prinzip ist naturgemäße Erziehung. Aber was ist das für eine Natur, in der er das Heil der Menschheit und so denn auch der Jugend sieht? Es ist nicht jene höhere Natur des Menschen, welche uns mit jener Welt verknüpft, in welcher die letzten Gründe und Ziele unsres Daseins liegen; sondern es ist die sinnliche Natur, in welcher die Grundlagen unsres sinnlichen Daseins und die Zusammenhänge mit dieser irdischen Welt liegen. So geht denn auch seine Erziehungstheorie nur auf die Ausbildung dieser sinnlichen Seite unsres Daseins nicht auf die Entwickelung jener höheren. Er handelt mit Vorliebe von der körperlichen Pflege und leiblichen Entwickelung. Er verfolgt sie bis in die Tage der ersten Kindheit. So schärft er unter Anderm mit besonderem Nachdruck den Müttern die Pflicht ein, die Kinder selbst zu nähren und sie nicht den Ammen zu übergeben. Die Folge davon war, daß dieß Modesache wurde, bis zu der Koketterie, daß vornehme junge Frauen ihre Säuglinge sich in schönen Körbchen nachtragen ließen, wenn sie in Gesellschaft gingen, um auch dort die Erfüllung ihrer Mutterpflicht auszuüben. Für die weitere Entwickelung des Kindes fordert Rousseau freie Regung und Bewegung aller Kräfte, Abhärtung durch frische Luft und frisches Wasser, weite bequeme Kleider u. s. w.; kurz, er führt einen berechtigten Krieg gegen die falsche Verweichlichung und die pedantische Steifheit der damaligen Zeit. Und davon ist eine heilsame Reaktion auf die Jugenderziehung überhaupt ausgegangen und wir alle haben die Früchte davon genossen. Aber es ist übertrieben, wenn Diesterweg sagt: Rousseau habe die Rechte der Kinder erst entdeckt. Wo es gesund und natürlich stand, hat man stets geübt, was er Wahres forderte. *Wie* er es aber forderte, war es eine ungeschichtliche Uebertreibung.

Schon das ist charakteristisch, daß Emil ein Waisenkind ist. Er hat keinen Vater und keine Mutter; er steht in keinem Zusammenhang mit der Gesellschaft; er ist lediglich ein Einzelner, der sich unter den Händen eines Hofmeisters befindet, um zu einem Normalmenschen erzogen zu werden. Wir sehen, das sind lauter künstliche Abstraktionen. Es ist jene Abstraktion der Aufklärungsrichtung, welche den Einzelnen isolirt von der Gemeinschaft, der er angehört, und von der Geschichte, in der er steht. Denn so isolirt steht Niemand und soll Niemand stehen. Rousseau fingirt eine Art Robinson Crusoe inmitten der zivilisirten Welt; nur daß er nicht nöthig hat, in Lamafellen einherzugehen und die Annehmlichkeiten der Kultur zu entbehren.

Dem entspricht denn auch, daß er ihn von den geschichtlichen Zusammenhängen des geistigen Lebens isolirt. Es ist berechtigt, wenn er gegen die geistige Ueberanstrengung und Ueberreizung der frühen Jugend auf Kosten der körperlichen und geistigen Gesundheit und Frische eifert. Er hat die Nachtheile jener Ueberreizung an sich selbst erfahren; denn als Knabe hat er mit seinem Vater ganze Nächte durch Romane gelesen und dadurch seine Phantasie unnatürlich erregt. Aber es ist nun doch wieder bis ins Unverständige übertrieben, wenn er fordert, daß Emil bis zum zwölften Jahre nicht wissen soll, was ein Buch ist, geschweige, daß er schon sollte lesen gelernt haben. Darin

spricht sich jenes Prinzip der Isolirung des Einzelnen vom geschichtlichen Zusammenhang aus, dem er angehört, hier angewandt auf den Zusammenhang der geistigen Bildung, die durch die Literatur vermittelt wird. Die Schäden der falschen Bildung will R. durch Unbildung kuriren. Und ebenso ist der Rousseau'sche Mensch gelöst vom Zusammenhang der religiösen Tradition. Bis Emil in die Ehe tritt, hört er gar nichts von Gott. Er hat vorher die Wunder der Schöpfung geschaut; aber er hat nur die Natur darin gesehen. Die Herrlichkeit des Sonnenaufgangs diente nur zum Anlaß einer naturwissenschaftlichen Unterrichtsstunde. Man wird nicht anders sagen können als: das ist eine ganz unnatürliche Natur, diese Fernhaltung aller religiösen Mittheilung. In allem dem waltet jener Grundsatz der rationalistischen Aufklärung: die Loslösung des Einzelnen von der Gemeinschaft, der er doch von Haus aus angehört, um ihn vermeintlich auf die eigenen Füße zu stellen. Und ebenso ist die Leugnung der Erbsünde nichts anderes als die Loslösung von der sittlichen Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts. R. beginnt seinen Emil mit den Worten: „Alles ist gut, was aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen der Menschen". Also muß der von Natur gute Mensch von der Gemeinschaft der Menschen möglichst fern gehalten werden, um nicht zu verderben. Denn alle Laster und Irrthümer kommen nur von außen herein. Daß aus dem Herzen arge Gedanken kommen, davon weiß R. nichts, und er hätte es doch aus seinem eigenen Leben zur Genüge wissen können. Ist der Mensch von Natur gut, so entwickelt sich auch die Sittlichkeit auf rein natürlichem Wege. Aus der Eigenliebe entwickeln sich alle edleren Triebe des menschlichen Herzens. „Ist es nicht eine natürliche Selbstliebe — sagt der savoyische Vikar im Emil — den zu ehren, der uns beschützt, und den zu lieben, der uns wohl will?" Das heißt die Sittlichkeit auf egoistische Berechnung gründen. Dem entspricht auch die Religion. R. hat seine religiösen Gedanken niedergelegt im Glaubensbekenntniß des savoyischen Vikars. Es ist ein berühmter Abschnitt seines Emil. Und es sind einzelne vortreffliche Stellen darin, verlorene Reminiscenzen früherer Eindrücke. Aber das Ganze ist doch nur Naturreligion, nicht die Religion der Versöhnung und Erlösung, nicht die positive Religion des geschichtlichen Christenthums, sondern ein Produkt der eigenen Gedanken, auf dem Wege der bloßen Abstraktion gewonnen. Damit aber kann man sich nur dann begnügen, wenn man die Sünde nicht kennt. So macht sich überall die Verkennung der Sünde geltend. Und endlich, wenn das ganze Leben in der Natur aufgeht, so ist auch der maßgebende Gesichtspunkt: was uns hiefür dienlich sein kann. Alles wird darauf hin angesehen, ob und wie wir es für unser Naturleben brauchen können. Ist es das Ideal, eine Art Robinson Crusoe innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu sein, so müssen wir uns auch ausrüsten, uns in allen Lagen helfen zu können. Der maßgebende Gesichtspunkt für die Beurtheilung und Werthschätzung der Bildungsgegenstände ist also die Nützlichkeit. Und diese Seite haben dann die Nachfolger Rousseau's in Deutschland weiter ausgebildet.

Auf dieser Grundlage entwickelte R. auch seine Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft. Seit dem 17. Jahrhundert war man im „Naturrecht" vom positiven Recht auf das, wie man lehrte, mit dem Menschen selbst gegebene, in seinem Wesen liegende, ihm angeborene Recht zurückgegangen. Auf dem

Wege der Abstraktion vom Positiven glaubte man dieses zu finden. In Frankreich waren diese Gedanken dann durch Montesquieu († 1755) vorbereitet. Aber durch Rousseau erhielten sie ihren wirksamsten Ausdruck. Er hat sie in seinem Contrat social (ou principes du droit publique 1762) niedergelegt. Von Natur — sagt R. — sind alle Menschen frei und gleich. Demnach ist der Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen nur dadurch berechtigt, daß die Einzelnen mit ihrer Einwilligung um der Ordnung willen auf den Vollgebrauch ihres natürlichen Rechts verzichten und durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag die oberste Gewalt Einem oder Einzelnen übertragen. Diese sind also nur Beauftragte Aller, daher den Uebrigen stets verantwortlich. Die Souveränität ist bei der Gesammtheit, beim Volke; die Herrschaft ruht nur auf Vertrag.

5. Diese Gedanken nun sind es, welche in der berühmten **Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers** (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) niedergelegt, von der französischen Nationalversammlung am 2. Oktober 1789 zu Versailles zum Beschluß erhoben und zum Bestandtheil der Verfassung (vom 3. September 1791 und vom 24. Juni 1793) gemacht wurden. Diese Menschenrechte haben eine Geschichte gehabt. Sie sind durch Robespierre in demagogischem Sinn erläutert, nach dem Sturz der Schreckensherrschaft wieder ermäßigt, unter Napoleon (Konstitution vom 13. Dezember 1800) als ganz „überflüssig" beseitigt, in der Charte von 1814 von Neuem als Grundlage des öffentlichen Rechts anerkannt worden; und im Grunde begegnen sie uns wieder in den Grundrechten der Frankfurter Nationalversammlung von 1848. Es sind allgemeine Sätze, bei denen alles auf die Auslegung und Durchführung in den Gesetzen ankommt. Wie es mit solchen allgemeinen Sätzen geht: sie sagen alles und sie sagen nichts. Sie sprechen vor allem die Gleichheit und Freiheit aller Menschen aus, wie sie durch die Geburt gesetzt sei, und leiten davon die politische Gleichheit und Freiheit ab: die Freiheit des Gewissens, des Kultus, der Meinungsäußerung und der Presse, den Antheil an der öffentlichen Gewalt, später (1793) auch noch das Recht auf Unterricht und Unterstützung, und im Fall der Gesetzesübertretung von Seiten der politischen Gewalt das Recht der Insurrektion. Aus dem natürlichen Recht des Menschen also werden die politischen Rechte des Bürgers abgeleitet. Das ist ein logischer Sprung, aus dem, was von Natur gegeben ist, die staatliche Ordnung abzuleiten, die doch ein Produkt der Geschichte ist. Aber das ist der Gedanke der Aufklärungsrichtung, an die Stelle des geschichtlich Gewordenen die sogen. Natur zu setzen, d. h. die geschichtlichen Größen des wirklichen Lebens in allgemeine Abstraktionen des Verstandes aufzulösen.

Wir wissen, wie der Versuch ausfiel. Am Anfang mit Enthusiasmus begrüßt als der Anbruch einer glücklicheren Zeit der Menschheit, wich das scheinbare Morgenroth bald einem Tage, der blutigroth über Frankreich und Europa aufging, und in welchem jene Ideale von Freiheit und Gleichheit alle untergingen und in ihr Gegentheil umschlugen. Es war natürlich. Denn abgesehen von den Leidenschaften der Menschen, die auch das Beste verderben, war der Ausgangspunkt selbst ein Irrthum, und darum auch die Konsequenzen verderblich. Der Naturzustand, von dem man ausging, war ein Traum. So konnte denn auch der Versuch, ihn in Wirklichkeit zu übersetzen, nur Verwirrung anrichten.

Freiheit und Gleichheit sind große Worte und hohe Wahrheiten — aber richtig verstanden und an ihrem Platze. Es sind Wahrheiten, die das Christenthum in die Welt brachte, und welche nur in diesem Zusammenhang ihr Recht haben. Aber der moderne Geist hat sie wie so viele Ideen des Christenthums von ihrer Wurzel losgelöst und wie einen Raub an sich gerissen. Nun irren sie wie Fremdlinge fern von ihrer Heimat umher und suchen eine Stätte, wo sie sich niederlassen können. Freiheit und Gleichheit sind Wahrheiten für die sittliche Würdigung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu Gott und im persönlichen Verhältniß zu dem Nächsten, der gleich uns nach Gottes Bild geschaffen ist. Es sind Wahrheiten, Rechte und Pflichten, die dem Gebiet der Moral angehören. Die Moral aber ist die Grundlage des Rechts, aber nicht der Inhalt des Rechts. Keine Rechtsordnung in der Welt soll und darf jene sittlichen Wahrheiten verkennen; denn die Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit soll durchweg ihre Voraussetzung sein. Aber der Inhalt der Rechtsordnung ist ein andrer. Die Rechtsordnung hat es mit unsrem irdischen Dasein in der Welt und ihren mannigfachen Verhältnissen zu thun. Diese Welt aber ist eine Welt der Ungleichheit, und der Antheil der Einzelnen daran ist ein verschiedener. Vor Gott ist kein Ansehn der Person; hier aber ist allerdings Ansehn der Person und soll es sein. Das ist Gottes Ordnung. Sofern wir der Welt angehören, sind wir alle mannigfach abhängig, das Kind von seinen Aeltern, der Lehrling vom Meister, der Untergebene vom Höheren u. s. w.; und sind wir mannigfach ungleich: schon dem Geschlecht nach, der Begabung nach, dem Beruf nach, dem Besitz nach u. s. w. Der Tod, sagt das Sprüchwort, macht alle gleich. Also im Leben sind wir alle ungleich. Und die bürgerliche Gesellschaft ist die Ordnung dieser Ungleichheiten und

Abhängigkeiten. Und so soll es sein. Das ist der Wille Gottes, der in dieser mannigfach gegliederten Welt sich kundgibt. Es ist die ungeschichtliche Abstraktion der rationalistischen Denkweise, die den Einzelnen loslöst von dem Willen und Ordnung Gottes, welcher das oberste Gesetz und die tragende Macht des Ganzen ist, und von den geschichtlichen Zusammenhängen, denen er angehört, und den höheren Mächten, von denen er bedingt ist. Dadurch wird das bürgerliche Gemeinwesen, welches unter der Anerkennung der höchsten Autorität Gottes auf geschichtlichem Wege entstanden ist, zerschlagen und an die Stelle seiner mannigfaltig abgestuften Gliederung eine Summe von lauter Einzelnen gesetzt, die alle einander gleichstehen, von denen jeder gleich viel Recht und Macht und Freiheit hat, und die nur die Pflicht haben, jeder auch den andern in seiner Freiheit anzuerkennen, aber ohne inneren Zusammenhang und ohne Gliederung der Gesammtheit. Diese Einzelnen nun treten dann zusammen und bereden sich mit einander und setzen eine Ordnung des Gemeinschaftslebens unter sich fest nach ihrem eigenen Willen. Eine höhere Autorität existirt für sie nicht, weder die Autorität Gottes, noch die der Geschichte, sondern sie selbst sind die höchste Autorität, und der Wille der Menschen, d. h. der Majorität, ist das höchste Gesetz. Das ist der Staat des aufklärerischen Rationalismus.

Es mögen etliche der charakteristischsten Bestimmungen der „Menschenrechte" von 1789 hier folgen: 1. Artikel. Alle Menschen werden geboren und bleiben gleich an Rechten. Die gesellschaftlichen Unterschiede können in nichts als in dem gemeinen Besten gegründet sein. 2. Der Zweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen. Diese Rechte sind: die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit und der Widerstand gegen die Unterdrückung. 3. Das Prinzip aller obersten Gewalt ruht wesentlich in der Nation. Kein Kollegium, kein einzelner Mensch kann irgend eine Autorität ausüben, die nicht ausdrücklich von daher ausflösse. 4. Die Freiheit besteht darin, daß man alles das thun kann, was einem andern nicht schadet: also hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen keine Grenzen als diejenigen, die den andern Gliedern der Gesellschaft den Genuß der nämlichen Rechte sichern. Diese Grenzen können nicht anders als durch das Gesetz bestimmt werden. 5. Das Gesetz hat nicht das Recht, etwas anderes zu verbieten als die Handlungen, die der Gesellschaft schädlich sind. Alles, was nicht durch das Gesetz verboten ist, kann nicht verhindert werden, und Niemand kann gezwungen werden, das zu thun, was das Gesetz nicht befiehlt. 6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens u. s. w. Alle Staatsbürger, da sie in seinen Augen gleich sind, haben gleichen Anspruch zu allen öffentlichen Würden, Stellen und Aemtern nach ihren Fähigkeiten und ohne anderen Unterschied, als den ihre Tugenden und ihre Talente machen. — —

10. Niemand darf wegen seiner Meinungen, selbst wegen religiöser Meinungen beunruhigt werden u. s. w. 11. Die freie Mittheilung der Gedanken und Meinungen ist eines von den köstlichsten Rechten des Menschen u. s. w. 12. Die Aufrechterhaltung der Rechte des Menschen und des Bürgers macht eine öffentliche Macht nothwendig u. s. w.

Hier ist überall Mensch und Bürger, d. h. Natürliches und Geschichtliches gleich gesetzt, und überall nur von Rechten, nicht auch von entsprechenden Pflichten die Rede.[1]

§ 56. Die parallelen Strömungen in Deutschland in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Dem Deismus Englands und dem Naturalismus Frankreichs gehen, mehr oder minder davon beeinflußt, verwandte geistige Strömungen in Deutschland parallel. So ist mit dem Deismus verwandt des Reimarus Bekämpfung der Offenbarungsreligion im Interesse einer natürlichen Religion und Moral und allgemeinen Toleranz; der kritische Geist des Individualismus aber, wie er sich in Lessing's glänzende Dialektik kleidete, brachte die Aufklärung zu ihrer Blüthe in der Vertretung einer Moral der Humanität, welche das Wesen des Christenthums bilde und die Zukunft der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit zu bilden bestimmt sei, während Moses Mendelssohn's popularphilosophische Aufklärung die allgemein menschliche Moral als das Wesen des Judenthums deutete, Nikolai dagegen und seine allgemeine deutsche Nationalbibliothek die Aufklärung zur ordinären Nüchternheit abplattete. Rousseau's revolutionärer Naturenthusiasmus andrerseits fand im „Sturm und Drang" der Anfänge Schiller's und Goethe's sein Gegenbild, während Basedow u. Aehnl. Rousseau's Naturevangelium zur Nützlichkeitslehre verwässerten, die sich in Moralpredigten und Moralliedern einen redseligen Ausdruck gab, in der Behandlung der Moral selbst aber zur Glückseligkeitslehre eines Steinbart, endlich in Bahrdt unmoralisch wurde. Ein Gegengewicht gegen diese Nüchternheiten gab sich der Moralismus in dem Bund mit der Sentimentalität eines gefühlsüberschwänglichen, aber zweifelhaften Freundschaftskultus im Kreise Gleim's u. A., später in der Gefühlsseligkeit eines Jean Paul. Dagegen hat Herder als

1) Vgl. über diese „neue Politik" Matth. Claudius' Sämmtl. WW. VI (1798) S. 1 ff.

der Apostel der Humanitätsidee zur Würdigung der unmittelbaren Natur und der geschichtlichen Ursprünge des Volkslebens angeleitet, um auf diesem Wege die geistige Bewegung an das Christenthum anzuknüpfen, ist aber in seinem Bestreben, den Humanismus zu christianisiren, dazu gekommen, das Christenthum zu humanisiren und schließlich in ästhetische Empfindung aufzulösen, da er selbst nicht den sittlichen Einheitspunkt der Persönlichkeit im Gewissen fand. Eben dieses Gewissen dagegen machte Kant zum Ausgangspunkt der Erneuerung der Moral im Gebiet der Philosophie, an welche sich dann auch die Erneuerung der theologischen Moral anschloß.

1. Reimarus (1694—1768).[1] Die beiden Ideen, welche das 18. Jahrhundert beherrschten, waren die Natur und das Menschenthum, aber beide als Abstraktionen, die niemals Wirklichkeit waren und daher auch nicht werden konnten. Im englischen Deismus kleideten sie sich in die Forderung einer sogen. natürlichen Religion der Vernunft und der entsprechenden Moral. Diese Gedanken übertrugen sich auf verschiedenen Wegen auch nach Deutschland, wo ihnen besonders die Wolff'sche Schule bereits den Boden bereitet hatte, und fanden den geschichtlich bedeutungsvollsten Ausdruck in dem Wolffianer Hermann Samuel Reimarus und seinen sogen., von Lessing herausgegebenen Wolfenbüttler Fragmenten. Von diesem hatten sich bereits vorher die Andächtigen durch seine Schriften über „die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (1754) und die „Vernunftlehre“ (1756) u. a. im Tempel der Natur und Vernunft erbauen lassen, bis durch das Erscheinen der sieben „Fragmente“ seines Manuskripts „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ (vollendet 1767): „von der Duldung der Deisten“ an und durch die weiteren Fortsetzungen hindurch (besonders „vom Zweck Jesu und seiner Jünger“) die Welt in Erregung, viele andächtige Gemüther in Verwirrung gebracht oder „geärgert“ wurden. Er war kein Irreligiöser oder materialistischer Naturalist; sondern er meinte es redlich mit der Gottesverehrung und Moral, nur eben so, daß er die Konsequenzen der Wolff'schen Philosophie und ihrer natürlichen Offenbarung gegen die übernatürliche und das auf ihr ruhende kirchliche Christenthum und seine Theologie zog. Denn

1) Strauß, Herm. Sam. Reim. u. seine Schutzschrift. 2. Aufl. 1878. Mönckeberg, H. S. Reim. u. Joh. Christ. Edelmann. Hamb. 1867. Hettner, a. a. O. III, 2 1864 S. 48 ff.

auf den Inhalt jener natürlichen Offenbarung ist das Christenthum — er glaubt ohne Weiteres daraus folgern zu dürfen: das Christenthum des Stifters selbst — zurückzuführen und mit der Vernunft in Einklang: „nichts als eine vernünftige praktische Religion". Ist die Offenbarung in der Natur gegeben, so sind die Wunder der biblischen Geschichte zu verwerfen — besonders die Kritik der Auferstehungsberichte ist berühmt und vorbildlich geworden —. Ist sie aber mit der Vernunft identisch, so besteht sie wesentlich in Moral, denn nur dann auch kann das Christenthum allgemeine Religion sein. Alles Weitere ist Zuthat der Jünger Jesu. Hier haben wir eine Religion, welche Moral ist und eine Moral, welche die Stelle der Religion einnimmt, als Erzeugniß der natürlichen Vernunft, nicht der Geschichte, welche also nur eine Abstraktion des Gedankens und für Einzelne, daher auch nicht geeignet ist, Sache der Gemeinschaft und eine Macht des Lebens zu sein.

2. Mit diesen „Fragmenten" ist Lessing's Name (1729—1781)[1] unslöslich verknüpft. In Lessing's Geist spiegelt sich ganz die Unruhe jenes Jahrhunderts ab, welches an der ganzen Welt der überkommenen Mächte und Größen des Lebens Kritik übte und aus den eigenen Gedanken heraus sich eine neue Welt aufbauen wollte. Daß Lessing ein Meister der Kritik war, ist bekannt, und die ganze dialogische Weise seines Denkens und Schreibens, worin der besondere Reiz seines lebhaften Stils liegt, läßt den stets in Unruhe und Bewegung befindlichen kritischen und suchenden Geist erkennen. Er will nicht ruhigen Besitz, auch nicht den Besitz der Wahrheit, sondern — nach seinem berühmt gewordenen Wort — nur das Suchen der Wahrheit.[2] Wenn Friedr. Schlegel[3] — und nicht wenige nach ihm — ihn deßhalb als den

1) WW. herausg. v. Lachmann. 2. Aufl. durch Maltzahn. Lpz. 1853—57. 3. Aufl. durch Muncker. Stuttg. 1886 ff. Lessing's Prosa, ausgew. durch A. Luthardt. Nördl. 1873. Danzel, L., s. Leben u. s. Werke. 2 Bde. Lpz. 1853. 54. K. Schwarz, L. als Theolog. 1854. Hettner, a. a. O. III, 2 S. 583—614.

2) „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit (obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren) verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" Duplik.

3) Lessing's Gedanken und Meinungen aus dessen Schriften zus.gestellt ꝛc. Lpz. 1800. 3 Thle. Z. B. III, 3: Es ist „ein und dasselbe Geschäft, den Begriff des wahren Protestanten zu konstruiren und die einzelnen Momente und Stufen charakterisirend durchzugehen, in denen Lessing sich als solchen in der letzten Hälfte seiner schriftstellerischen Thätigkeit bewährte". Vgl. Meine Modernen Weltanschauungen 3. Aufl. S. 211.

echten Vertreter des Protestantismus bezeichnet haben, so meinen sie damit in ihrem Sinn das Richtige, nur daß das, was sie Protestantismus nennen, nicht der Protestantismus der Reformation und Luther's, sondern der „Protestantismus“ der Aufklärung ist. Denn allerdings kann man Lessing „die Blüthe der Aufklärung“ nennen, deren Linien in ihm zusammenlaufen. Es war gewiß nicht Leichtfertigkeit des Sinnes, was ihn den Besitz gering achten ließ, sondern wirklicher Ernst des Suchens, der nicht voreilig sich beruhigen wollte, aber darum überhaupt sich nicht beruhigen zu sollen glaubte, und deßhalb alles „Dogmatische“ und „sektenhaft“ Abschließende verneinte. Daraus erwuchs seine lebhafte Vertheidigung der Toleranz der verschiedenen Ansichten. Das Gemeinsame bestand ihm in der Moral. Es fehlte ihm nicht an nationalem [1] und nicht an geschichtlichem Sinn, wie seine „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780), dieser bedeutsame Beitrag zur Grundlegung der Philosophie der Geschichte', zeigt. Es sind unverlierbare Wahrheitselemente geschichtlicher Betrachtung der Entwickelung des Menschengeschlechts in dieser Schrift niedergelegt. Der Gedanke der göttlichen Pädagogie kann an den „Pädagogen“ des Klemens Alexandrinus erinnern. Nur ist Gott der Pädagog, der seinen Schülern die Resultate ihrer eigenen Geistesarbeit als Hülfe für nachträgliche Kontrolle vorausgibt, hier etwas schulmeisterlicher gedacht. Auch ist eine entsprechende geschichtliche Würdigung des Christenthums darin nicht enthalten, und das Ganze doch schließlich beherrscht vom Gedanken des Einzelnen [2], wenn auch der Gesammtheit aller Einzelnen. Das Ziel des Ganzen aber, welches den Inhalt des „ewigen Evangeliums“ — des „dritten Zeitalters“ [3] — bildet, ist das Reich der Moral, und zwar einer allgemeinen menschlichen Moral. So hat er das Wesen des Christenthums in seinem „Testament Johannis“ (1777) verstanden, und von dieser Seite aus zugleich auch der Freimaurerei ein Interesse abgewonnen und wenigstens in ihrem Gedanken, wenn auch nicht in ihrer Wirklichkeit Wahrheit gefunden: das allgemeine Menschenthum des „bloßen Menschen“, wie es über alle Unterschiede von Stand, Volk, Staat und Religion hinaus-

1) Vgl. „Minna von Barnhelm“ und den Kampf gegen das französische Theater.

2) Wie dieß auch seiner, wenn auch nur hingeworfenen Hypothese von der Seelenwanderung zu Grunde liegt. Erziehung des Menschengeschlechts § 93 ff.

3) A. a. O. § 86 ff.

geht[1] und in der entsprechenden allgemein gültigen Moral der Humanität sich verwirklicht und darstellt. Das ist aber im Grunde nichts anderes, als der Gedanke des Deismus, der sich in der Loge eine äußere Gestalt zu geben[2] und diese an die Stelle der Kirche zu setzen suchte, weil diese durch ihr Dogma auf enge Grenzen beschränkt und deßhalb nicht minder eine partikulare Gemeinschaft sei wie alle anderen geschichtlichen Kreise der Menschheit. Aber eben damit beweist sich Lessing ganz als einen Sohn des 18. Jahrhunderts mit seinen ungeschichtlichen Abstraktionen und verfällt der allgemeinen Täuschung, den geschichtlichen Ertrag des Christenthums und seiner Moral für ein Erzeugniß der menschlichen Natur anzusehen. Und wenn er auch immerhin in seinem „Nathan", mit dem er die Theologen ärgern wollte, das sittliche Ideal der Menschenliebe, das er aufstellt, in Wirklichkeit dem Christenthum verdankt und entnimmt, so hat doch hier das Christenthum nicht den Ruhm, die Quelle und Vertretung dieser sittlichen Wahrheit zu sein, und die Christen selbst kommen am übelsten weg in diesem Schauspiel; der Sarazene und vor allem der Jude tragen den Preis davon. Und wenn man in der Person des Nathan seinen Freund Moses Mendelssohn gefunden hat, so war doch auch dessen „Humanität" nichts als eine aus dem geschichtlichen Christenthum abstrahirte Allgemeinheit. So ist denn auch das im Juden Nathan personifizirte sittliche Ideal Lessing's ein Raub am Christenthum, während dieses selbst aus einer Menschheitsreligion zu einer fanatischen Sekte gemacht wird: „Du kennst die Christen nicht. Ihr Stolz ist, Christen zu sein, nicht Menschen". Diese Menschlichkeit nun erscheint als ein Ertrag der Vernunft, statt ein Gewinn der Geschichte zu sein. An die Stelle der Geschichte tritt die Abstraktion — das ist das Charakteristische des 18. Jahrhunderts. In diesem Sinn steht denn auch Lessing ganz auf dem Boden und innerhalb dieser Schranke des 18. Jahrhunderts. Wir haben wie in der philosophischen Moral der Antike eine Moral, die von der positiven Religion losgelöst, nur auf der Vernunft ruht — wie sie meint —, darum aber auch keine

1) Das ist bekanntlich der Grundgedanke von Ernst und Falk, Gespräche für Freimaurer 1778.

2) Ueber die engl. Freimaurerei und ihre Entstehung (1717; Konstitution 1723) im Zusammenhang mit dem Deismus vgl. Hettner, a. a. O. I, S. 207 ff. Ueber ihre Ausbreitung in Deutschland vgl. Miller, Vorrede zu Mosheim's Sittenlehre Jesu 1770 IX, p. 4 von der herrschend gewordenen „Mode, von nichts als Menschenliebe zu reden" u. s. w. p. 6: „Denn welche noch so kleine Universität, oder noch so mittelmäßige Stadt hat nicht ihre ehrwürdige Loge?"

Macht des thatsächlichen Lebens zu sein vermag, und soweit sie in sich Kraft besitzt, dieß nur den thatsächlichen Mächten verdankt, mit denen sie in viel höherem Grade thatsächlich zusammenhängt, als sie anerkennen will und selbst weiß. Diese Vernunft aber ist ebendeßhalb die Vernunft des Einzelnen — und dieser Individualismus ist, wie wir sahen, die andere Schranke der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. In beiden beruht auch die Schwäche ihrer Moral und ihrer Loslösung von dem geschichtlichen Christenthum der Kirche. Denn damit hat sie sowohl die geschichtliche Begründung wie den nothwendigen Gemeinschaftscharakter verloren.

Diesem Individualismus scheint der vielbesprochene Spinozismus Lessing's, wie er ihn in dem bekannten Gespräch mit Jakobi[1] durch sein Bekenntniß des ἓν καὶ πᾶν geoffenbart haben soll, zu widersprechen. Aber es ist wohl unschwer zu erkennen, daß dieses Gespräch, mit Lessing zu reden, mehr γυμναστικῶς als δογματικῶς gemeint war.[2] Weder brauchte Jakobi dieß als eine neue Offenbarung der Welt zu verkündigen, noch auch brauchte Moses Mendelssohn sich darüber zu Tode zu ärgern.[3] Wenn Lessing nach einem Philosophen genannt werden darf, so ist er gewiß mehr zu Leibniz als zu Spinoza zu rechnen. Er war schon von Natur viel zu sehr Individualität und stets bewegter und strebender Geist, als daß er in der ruhenden Substanz Spinoza's seine letzte Befriedigung hätte finden können. Und so trägt auch seine Moral durchweg den Charakter des steten Strebens und Werdens, nicht den der befriedigten Ruhe an sich.

3. Wenn Lessing in der Aufklärungsbewegung die Unruhe des Suchens bezeichnet, so sein Freund Moses Mendelssohn[4] (1729—1786) die Zufriedenheit des sich selbst genügenden Besitzes. Er erschien seinem Freunde als der Weise, in welchem alle Leidenschaften zur Ruhe der Selbstbeherrschung und Milde gekommen seien — wie eine Wiederholung Spinoza's oder wie das Gegenbild eines Weisen der antiken Welt, der Sokrates des 18. Jahrhunderts. Aber Ursprüngliches war nichts in ihm; er war jedoch ein gewandtes Talent, und die Energie, mit der er sich aus dürftigsten Bildungsverhältnissen zu einem Kenner englischer und deutscher zeitgenössischer Philosophie und Bildung

1) Am 6. und 7. Juli 1780 zu Wolfenbüttel.
2) Z. B. gegen Hettner, a. a. O. I, 589 ff.
3) Uebrigens meint Matthias Claudius in seiner launigen Weise mit Recht, Herr M. wäre wohl auch ohne das gestorben.
4) Vgl Hettner, a. a. O. III, 2 S. 208—249.

und zum gefälligsten Interpreten derselben ausbildete, wird stets Anerkennung verdienen. Seine Philosophie war die Metaphysik der Popularphilosophie, wie sie in der Wolff'schen Schule sich entwickelt hatte, in ihrer ganzen Selbstgewißheit und Selbstgenügsamkeit[1], und er nur der gewandteste und ansprechendste Ausleger derselben für die weiteren Kreise der Bildung: im „Phädon" (1767) über die Unsterblichkeit der Seele, in den „Morgenstunden" (1785) über das Dasein Gottes. Dem entsprechend war auch seine Moral nur die bekannte deistische Moral der natürlichen Religion mit ihrer Verherrlichung der allgemeinen Menschlichkeit; nur daß er hiefür — gegen Lavater's Bekehrungsversuch — das Christenthum nicht nöthig zu haben, sondern dieß bereits im Judenthum zu besitzen und als das Wesen desselben, nach Abzug des nicht wesentlichen und nur historischen Zeremonialgesetzes — in welchem Sinn er selbst auch dasselbe genau beobachtete — geltend machen zu können meinte. Darin — führte er u. A. in „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" (1783) aus — sei das Judenthum dem Christenthum überlegen, daß es die Meinungen freilasse und nur das rechte Handeln fordere; „unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heißen: du sollst thun oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen". Es war daher natürlich, daß Lessing's Nathan ihm das höchste Entzücken bereitete und als das preiswürdigste Geisteserzeugniß seines Freundes erschien.

4. Was bei Mendelssohn noch edel und liebenswürdig erschien, das war im Berliner Buchhändler Nicolai (1733—1811) und seiner „Allgemeinen deutschen Bibliothek" (106 Bde., 1765—92), in welcher alle bedeutenderen Namen jener Zeit vertreten sind, prosaisch, nüchtern und zuletzt platt aufklärerisch[2], aber von breiter Wirkung. Die sittliche Denkungsweise, die hier zum Ausdruck kam, verlor sich denn auch in die gewöhnliche hausbackene Nützlichkeitslehre.

5. Diese Nützlichkeitstheorie schloß sich zwar an Rousseau's Naturpredigt an, aber als der für das gewöhnliche Leben brauchbare grobe Niederschlag derselben. Als solcher erscheint sie uns in Basedow's

1) Ueber die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften. 1763.

2) Lessing nannte sie eine armselige Blindschleiche, Fichte den Mittelpunkt der Seichtigkeit: G. Frank, Gesch. der protest. Theol. III, 23. Ueber Nicolai vgl. Hettner, a. a. O. III, 2 S. 184 ff., über die Allg. deutsche Bibl. S. 197 ff.

(1723—90) pädagogischen Verkündigungen und Gründungen im Sinne des sogen. Philanthropismus.[1] Von Rousseau begeistert, wollte er der Reformator des Erziehungswesens in Deutschland werden. Freilich fehlte es bei ihm selbst sehr an Erziehung. Das Bild, welches Goethe von ihm entworfen, ist bekannt. Es ist nicht sehr schmeichelhaft: „Basedow's Persönlichkeit war nichts weniger als menschenfreundlich, einladend, human; schon sein Aeußeres war abstoßend, sein Betragen anmaßend, seine Sitten wie seine Stimme rauh und unfreundlich". Aber er hatte Energie und Enthusiasmus für seine Idee, und so wußte er dadurch Theilnahme zu erwecken. Und seine Zudringlichkeit half ihm. Seine „Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfahrt" von 1768, womit er sich direkt an Fürsten, Regierungen, Obrigkeiten, geistliche Würdenträger, Freimaurerlogen u. s. w. wandte mit marktschreierischer Anpreisung seiner Waare, erregte ein so allgemeines und thätiges pädagogisches Interesse, wie keine Schrift wieder seit Luther's Schrift „An die Rathsherren aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" 1524. Es gelang ihm, 1774 in Dessau das Philanthropin zu gründen; es sollte eine Musteranstalt werden, von welcher die Morgenröthe einer neuen Zeit ausgehen sollte. Er versprach Wunder davon und man hoffte sie. Im Jahre 1776 wurde ein großes Examen abgehalten, zu welchem „die verständigen Vormünder der Menschheit aus Kopenhagen, Petersburg und den entferntesten Gegenden" eingeladen wurden. „Gott, Du Vater der Nachwelt, schaff uns — wir flehen zu Dir — Gehör bei den weisen Weltbürgern." So heißt es in der Einladung. Basedow hat einen Bericht darüber geliefert; da ist natürlich Alles vortrefflich. Wir haben aber noch einen andern Bericht von einem Professor Schummel aus Magdeburg in der Form von Briefen eines zwölfjährigen Knaben. Dieser Bericht wird zur reinen Ironie oder Satire auf die Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit der philanthropistischen Erziehungsmethode.[2] Das Meiste kam auf Kunststücke hinaus, wenn auch in Manchem, wie im Kopfrechnen, die Methode mehr leistete als die bisherige Praxis.

1) Ueber Basedow und das Philanthropin vgl. K. v. Raumer, Gesch. der Pädag. II, 242 ff. G. Baur S. 81 ff. und Art. „Basedow" und Kämmel, Art. „Philanthropinismus" in Schmid's Encykl. Goethe's Urtheil über B. in Dichtung u. Wahrh. III, 273 ff. Für das Folgende auch speziell Meine „Modernen Weltanschauungen" u. s. w. S. 70 ff.

2) Vgl. Raumer, a. a. O. S. 260 ff.

Wenn der Grundgedanke der Pädagogik Rousseau's die Natur ist, so legt Basedow allen Accent auf die Idee der Humanität. Nicht Deutsche will er erziehen, sondern Europäer, Weltbürger, Menschen. Nicht ohne Religion, aber ohne bestimmte Konfession. Aber dieser Mensch schlechthin ist ein bloßes Gedankending, nicht eine Wirklichkeit. So ist auch die Religion, die im Philanthropin herrschen soll, eine Abstraktion. Während die Geistlichen am Ort für die väterliche Religion sorgen, gilt in der Anstalt eine allgemeine Religion, deren Gottesdienste „frei sein sollen von allen theologisirenden Entscheidungen für das Christliche wider Juden, Muhamedaner, Deisten" u. s. w. Da begegnet uns zum ersten Mal der Gedanke einer Religion der Pädagogik im Unterschied von der sonst herrschenden Religion, ein Gedanke, der später besonders bei Diesterweg eine sehr wichtige Rolle spielt und von da aus in weitere Lehrerkreise gedrungen ist — als ob die Schule eine andere Religion haben könnte, als das Volk hat [1] Diese pädagogische Religion ist aber nur die abgeblaßte farblose Allgemeinheit einer Naturreligion und natürlichen Moral, die nie und nirgends existirt hat und existirt außer in der Theorie. Das ist eine Religion ohne alle geschichtliche Bestimmtheit und Kernhaftigkeit, etwas ganz Verwaschenes, das weder schwarz noch weiß, sondern grau ist, ohne Seele, Saft und Kraft und Leben.[2] Eine solche Religion kann nur der für richtig und ausreichend halten, der keine Erlösung und Versöhnung für nöthig hält, weil er kein Verständniß für die Bedeutung der Sünde hat. Aus diesem Mangel erklärt sich denn nun auch, daß im Philanthropin Strafe und strenge Zucht für überflüssig angesehen wurde. Denn ist der Mensch gut, so braucht er das Richtige nur einzusehen, um es zu thun. Jene Pädagogik gründet daher den Gehorsam auf die Einsicht des Verstandes, und die Forderung des Gehorsams auf die verständigen Gründe. Der Verstand thut Alles. Dieser Verstand aber war hier ein sehr prosaischer und hausbackener. Der maßgebende Gesichtspunkt bei allem Unterricht war die Nützlichkeit. Dieser philiströse Gesichtspunkt der Nützlichkeit und Brauchbarkeit für dieses leibliche Leben und sein materielles Wohl war es, welcher Alles beherrschte.[3]

---

1) Vgl. hierüber meine Mod. Weltansch. S. 223 f.
2) Wie abgeschmackt sie obendrein war, zeigen u. A. die Gesänge, die beim Hausgottesdienst in der Anstalt gesungen wurden; vgl. Proben bei Raumer, a. a. O. S. 285 ff., meine „Mod. Weltansch." S. 220.
3) Vgl. G. Baur, a. a. O. S. 82.

Es ist unfraglich, daß die neue Pädagogik, welche Basedow brachte, eine Reihe von Uebelständen der alten Pädagogik aufdeckte und verbesserte[1]; aber der ganze Geist, der sie beherrschte, ist vom Christenthum abgewandt, ist der Geist der rationalistischen Aufklärung. Es war verdienstlich, daß die Jugend gewöhnt wurde, auch in Kleidung und Lebensweise sich jugendlich zu halten. Es war eine unerhörte Neuerung, daß man im Philanthropin zu Dessau die Zöglinge mit offenem Hals und übergeschlagenem Hemdkragen und mit kurz geschnittenem, unfrisirten und ungepuderten Haar herumlaufen sah; und Schüler Basedow's waren es, welche die Gymnastik in die Schulen wieder einführten. Aber damit verband sich eine Reflexion auf die Funktionen des Körpers und seiner Glieder, welche bis zu unglaublichen pädagogischen Mißgriffen sich verirrte. Es war eine falsch verstandene Natürlichkeit, mit der man diese Dinge behandelte, und welche ganz unkindlich wurde. Es war richtig, daß man im Gegensatz zu dem früheren Mechanismus im Unterricht die Methode betonte. Aber man meinte nun mit der Methode Alles ausrichten zu können und verkannte darüber die Bedeutung der Persönlichkeit des Schülers und vor allem des Lehrers. Eine Methode, welche für Alle gleicherweise giltig sein will, kann sich nur an den bei Allen gleichen Verstand richten und muß Gemüth, Willensrichtung und Gesinnung außer Betracht lassen. Das ist jenes falsche Werthlegen auf den einseitigen Intellektualismus, welches den Grundfehler der rationalistischen Denkweise bildet. Ueber jene Gemüthlosigkeit aber urtheilte Herder in einem Briefe: „Mir kommt Alles schrecklich vor. Man erzählte mir neulich von einer Methode, in zehn Jahren Eichenwälder zu machen. Wenn man den jungen Eichen unter der Erde die Herzwurzel nehme, so schieße Alles über der Erde in Stamm und Aeste. Das ganze Geheimniß Basedow's liegt, glaube ich, darinnen, und ich würde ihm keine Kälber zur Erziehung geben, geschweige denn Menschen". Es war auch richtig, daß man die Schule mit dem Leben in nähere Verbindung zu setzen suchte. Aber man sah den Zusammenhang zwischen beiden wesentlich nur im unmittelbar Praktischen und Nützlichen, und übersah die Bedeutung der Pflege des sittlichen und des idealen Sinnes überhaupt auch für die Praxis des Lebens.

Ein Schüler Basedow's, J. H. Campe (1746—1818), hat eine

1) Wie denn auch z. B. Kant lebhaftes Interesse an dem Philanthropinum nahm (vgl. Raumer II, 187 ff.

große Zahl von Jugendschriften geschrieben.[1] Sein Robinson wird stets ein Lieblingsbuch der Jugend bleiben. Aber die Nutzanwendungen und praktischen Bemerkungen darin sind das Langweiligste, was man lesen kann. Darauf aber legte er ein besonderes Gewicht. Sein nüchterner Sinn spricht sich wohl am bezeichnendsten in seinem Worte aus, daß der Erfinder einer guten Spinnmaschine für das Wohl der Menschheit mehr gethan habe, als Homer mit aller seiner Poesie. Darin offenbart sich die ganze Rohheit dieser Nützlichkeitstheorie. Und derselbe stellte in seinem Hause die Büste Rousseau's auf mit der goldenen Unterschrift: „Mein Heiliger"! Das war aus Rousseau's Naturevangelium geworden! Welchen Werth bei solcher Sinnesweise die Religion für Campe hatte, ist leicht denkbar. Er wollte, daß das große Geheimniß, es gebe einen Gott, erst den künftigen Jünglingen und Jungfrauen geoffenbart werden solle. Als ob nicht schon das Kind es verstände, wenn man ihm vom Vater im Himmel redet, und als ob es nicht in der Welt Gottes zu Hause wäre als in seiner Heimat, nur eben nicht in der Form der Reflexion. Da der Mensch nach Campe von Natur gutartig ist, so hat nach diesem pelagianischen Optimismus die „naturgemäße Entwicklung" und „ungehemmte Entfaltung" der Natur alles zu thun.

In ähnlichem Sinn hat auch Ch. Gotth. Salzmann (1744—1811), der Stifter der berühmt gewordenen Erziehungsanstalt in Schnepfenthal, sein Pfarramt mit dem Beruf eines Pädagogen erfolgreich vertauscht, auf der Grundlage der natürlichen Religion und Moral und der Verstandesaufklärung, welche das Heilmittel für alle Leiden der Menschheit sein sollte. Die „Philanthropisten lernten schön von Tugend und allgemeiner Religion plaudern, altklug erhabene Sentiments auskramen", aber „die abstrakte Lehre vom Allvater" „entbehrte der Wärme, welche die positive Religion dem Herzen sendet, wie der Kosmopolitismus erkältete gegen den Patriotismus".[2]

Viel tiefer und innerlicher erfaßte Pestalozzi (1746—1827) seine Aufgabe.[3] In seinem Herzen lebte eine Liebe, die dem Volke und zwar den Geringsten im Volke, das ganze Leben zu weihen entschlossen war, trotz aller immer wiederholten Verunglückungen seiner

1) Sie umfassen 37 Bände.
2) G. Frank, a. a. O. III, 20.
3) Vgl. K. v. Raumer, a. a. O. S. 287—394. Palmer, Art. „Pestalozzi" in Schmid's Encykl. G. Baur, a. a. O. S. 86—89. v. Zezschwitz, „Der Pädagog Heinr. Pest., ein Mann der Hoffnung unsres Volks in großen Tagen". Vortr. Erlgn. 1871.

Versuche. Sein Volksroman „Lienhard und Gertrud“ (1781) stellte die Mutter als die erste und wesentliche Erzieherin, das älterliche Haus als erste und bedeutsamste Bildungsstätte hin und knüpfte so an die sittlichen Grundlagen des Volkslebens an, wenn auch seine zwar warme, aber doch zu allgemeine Religiosität nicht die ausreichende Nahrung und Kraft für eingreifende sittliche Einwirkung bot. Aber nachdem er sein Leben lang auf den Bahnen einer allgemeinen Religiosität gegangen war, als er am Ende seines Lebens die Rettungsanstalt Zeller's in Beuggen bei Basel besuchte und ihm hier im ganzen Leben und Treiben dieser Anstalt die Herrschaft des vollen positiven christlichen Geistes entgegentrat, da füllten sich seine Augen mit Thränen und er bekannte weinend: das war es, was ich meinte und suchte. Damit bezeichnete er den Weg, welchen die Bewegung der Geister überhaupt einzuschlagen hatte, wenn sie zur sittlichen Erneuerung des Volkslebens führen sollte.

Bekanntlich hoffte Fichte in der Zeit der tiefen Erniedrigung Deutschlands am Anfang unseres Jahrhunderts von der Pädagogik Pestalozzi's die Wiedergeburt Deutschlands. Aber hiefür mußten doch tiefere Quellen gegraben werden.

6. Das ordinäre Nützlichkeitsinteresse und die entsprechende hausbackene Moral, wie sie den Niederschlag der Einwirkung Rousseau's bildeten, machte sich auch in der Kirche, in den Moralpredigten und Moralliedern geltend, welche wie eine Sündfluth das Gebiet des religiösen Lebens mit ihrem Sande überschwemmten. In welchem Grade von der rationalistischen Denkweise am Ausgang des vorigen und im Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts das Christenthum moralisirt und die Kirche und ihr Gottesdienst zur Moralanstalt und zum Moralunterricht herabgesetzt wurde, ist bekannt.[1] Alles Uebernatürliche war Mystizismus, Katholizismus u. s. w.; Belehrung, Wirkung auf den Verstand ist die wirksame Macht; denn die eigene Einsicht spricht das letztentscheidende Wort.[2] Deßhalb sollten auch die Kirchengebäude den Charakter von Lehrräumen haben: hell, licht und weit, einfach und schmucklos, mit großen, hellen Fenstern, weißen, lichten Wänden, die Kanzel über dem Altar, um von allen gesehen werden zu können. Denn Gottesdienst ist Belehrung, die Geistlichen sind Volkslehrer. Gottes Vorsehung und Güte gegen die Menschen,

1) Vgl. zum Folgenden meine „Modernen Weltansch.“ S. 41 ff.

2) Vgl. Röhr's Briefe über den Rationalismus 1813 S. 17 u. s. w. Meine Mod. Weltansch. S. 213 f.

der Werth der Tugend und die Unsterblichkeit der Seele — das sind die wesentlichen Wahrheiten der christlichen Religion. Und daß es der gütige Vater im Himmel mit uns schwachen Menschen nicht so streng und genau nimmt, daß wir uns vor dem Gericht zu fürchten hätten, wenn wir nur in der Hauptsache rechtschaffen gelebt haben — das ist die Moral und ihr Trost. Dem entsprechend wurden nun die Gesangbücher verändert und verwässert, so sehr z. B. Herder's besserer Geschmack dagegen protestirte und auch Gellert darüber klagte.[1] Und da die Korrektur der alten Kirchenlieder nicht ausreichte, um die Religion als Tugend- und Pflichtenlehre erscheinen zu lassen, so mußten entsprechende neue Lieder verfaßt werden, in welchen die verschiedenen Stände berücksichtigt und die besonderen Tugenden und Pflichten abgehandelt wurden, bis zu den Pflichten gegen die Bäume und öffentlichen Anlagen und bis zur Aufforderung, das Leben zu genießen, nur eben mit Maß. Es ist unglaublich, was diese kleinliche Moralisirung an Geschmacklosigkeit geleistet hat.[2] Ein ähnliches Schicksal erfuhren die Kirchenagenden[3] und die Katechismen.[4] Ja, es konnte geschehen, daß im Konfirmandenunterricht Robinson gelesen wurde, wegen des vielen Nützlichen, das aus ihm zu lernen sei. Denn auf das Nutzbare war der Sinn der Zeit gerichtet. Das Predigtamt selbst wurde nach seiner „Nutzbarkeit" gewürdigt[5]. Wenn diese auch zunächst der „Aufklärung und Moralität" (so Alb. Jerusalem, † 1789) oder der ordinären moralischen „Nutzbarmachung" der hl. Schrift (so Teller, † 1804) galt, so erstreckte man diese Nutzbarmachung doch auch über die Grenzen der Moral hinaus bis auf die handgreiflichste

1) Herder's Briefe über das Studium der Theol. IV S. 269. 299. Gellert, WW. II S. 65.

2) Vgl. meine „Mod. Weltansch." S. 46 f.

3) So konnte es z. B. geschehen, daß bei der Trauung zu den Worten: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden" vorsorglich hinzugefügt wurde: „es sei denn aus triftigen Gründen".

4) So wurde z. B. in einem holsteinschen Katechismus statt der früheren ersten Frage: „Liebes Kind, willst du gerne selig werden?" gesetzt: „Wünschen wir nicht Alle vergnügt und froh zu sein?" Antwort: „Wir wünschen Alle vergnügt und froh zu sein".

5) Spalding schrieb „über die Nutzbarkeit des Predigtamts", Berlin 1772, 3. Aufl. 1791. Die „Deutsche Nationalbibliothek" meinte, daß ein Landprediger sein Amt viel gemeinnütziger mache, wenn er zu seinen Pfarrkindern auch über Wirthschaftsangelegenheiten auf der Kanzel spreche. Vgl. G. Frank, a. a. O. III, 87 f.: Andere Predigten über den Werth des Feldbaus, über den Kartoffelbau, über Baumverderben (am Palmsonntag), über die Vorsicht, mit Feuer und Licht umzugehn", besonders häufig über die Pockenimpfung. — Vgl. bes. auch Zezschwitz (Hölscher) in Zöckler's Handb. der theol. Wissensch. 3. Aufl. IV, S. 372 ff.

praktische Nützlichkeit, und hielt dem entsprechend Predigten über Gegenstände der Natur und Landwirthschaft u. dgl. bis zu den bekannten und berüchtigten Thematen über Stallfütterung an Weihnachten, über Grünkohlbau am Gründonnerstag, über den Nutzen des Frühaufstehns und Spazierengehns am Osterfeiertag u. dgl. m. Waren es aber moralisirende Abhandlungen, so war es nicht die eigentlich christliche, sondern die herkömmliche natürliche Moral, welche den Inhalt bildete. — Den Nützlichkeitsstandpunkt vertritt besonders in der Volksliteratur Rud. Zach. Becker (1752—1822), von Haus aus Theolog, außer seinen „Vorlesungen über die Rechte und Pflichten der Menschen“ (2 Bde. 1791—92) vor allem in seinem berühmt gewordenen „Noth- und Hülfsbüchlein“ (2 Bde. Gotha 1787—88), von dem in wenigen Jahren über eine halbe Million in deutscher und auch in fremden Sprachen verbreitet wurde — „eine Sammlung von hausbackenen Regeln der Lebensklugheit“ für den Musterbauer, der es vor allem auf den Nutzen abgesehen hat.[1]

7. Mit diesem Gesichtspunkt der Nützlichkeit berührte sich in der Moral das Prinzip der Selbstliebe und der Glückseligkeit. Außer in anderen Arbeiten, wie in der Moral von F. D. Michaelis, herausg von Stäudlin 1792, welche rückhaltlosen Eudämonismus vertritt, hat diese Aufklärungsmoral in diesem Sinne einen charakteristischen Ausdruck gefunden in Gotth. Sam. Steinbart's (1738—1809) „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums“ (1778, 4. Aufl. 1794). Die Grundlage der Moral ist die Selbstliebe, der Werth des Christenthums bemißt sich nach der richtigen Befriedigung derselben. Denn nach Glückseligkeit begehren alle Menschen, sie besteht in währender Zufriedenheit. Diese bietet das recht verstandene Christenthum. Denn es lehrt uns einen gütigen Urheber und Regierer aller Dinge, weises Verhalten, und gibt die Hoffnung der Unsterblichkeit, auf welcher die wahre Selbstschätzung und das Streben nach wachsender Vollkommenheit beruht. Dieß alles wurde mit entschiedener Verwerfung der augustinisch-anselmischen Kirchenlehre ausgeführt. Dieß Buch und sein Verfasser wurde in weiten Kreisen hoch gefeiert. In ihm haben wir den reinen Eudämonismus. Wenn er hier noch in würdigerer Haltung erscheint, so wird er in Bahrdt[2]

1) G. Frank, a. a. O. S. 25 f.

2) G. Frank in Raumer's histor. Taschenb. IV. Folge. 7. Jahrg. 1866, S. 203—377. Darauf ruhend Tschackert, P. R.-E.² II, 64—66. Hettner, a. a. O. III, 2 S. 298 ff.

(1741—1792) zum ordinären Eudämonismus und schließlich unmoralisch. Nachdem Bahrdt von der Orthodoxie zur Aufklärung übergegangen und Naturalist geworden war, hat er zuerst die übernatürliche Offenbarung geleugnet und Christum für einen Lehrer der natürlichen Religion erklärt, um dann das Wesen dieser Religion in Moral zu setzen in seinem „System der moralischen Religion" (1787), der verhältnißmäßig noch besten unter seinen 126 Schriften, und sich zum Lehrer der Moral der Menschheit aufzuwerfen, während er selbst, der unmoralischeste Mensch, im Leichtsinn, den er selbst für seine Krankheit erklärte, und schließlich in Gemeinheit unterging.

8. Diejenigen aber, denen Ton und Gehalt jener Nützlichkeitsmoral zu trocken und diese Glückseligkeit zu verdächtig war, versetzten die Moral mit Sentimentalität, um sie dadurch, wie sie meinten, auf eine höhere Stufe zu heben, ohne doch damit den Boden der Aufklärung zu verlassen. Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts war ein Zeitalter der Sentimentalität, die vor allem mit Freundschaft einen Kultus trieb, der vielfach durch seine Uebertreibungen in Unwahrheit sich verlor oder in thränenreiche Rührseligkeit aufging. Man braucht nur die Briefwechsel jener Zeit z. B. des Gleimschen Kreises zu lesen, um einen Eindruck von der Weichlichkeit und der Unwahrheit dieses Freundschaftskultus zu empfangen, die uns jetzt völlig unverständlich sind. Auch Klopstock ist nicht frei davon geblieben; vollends Andere. Der Moralismus hat zu allen Zeiten gleichsam als Gegengewicht zu seiner Trockenheit gern einen Bund mit der Sentimentalität geschlossen, ohne doch dadurch wahrer zu werden. „Ich habe mich ganz in Moral und Menschenglück hineingeworfen" — läßt Claudius einen aufgeklärten Geistlichen schreiben — „bleibe aber in abstracto und fasse alles à jour". Wie man Gott und Jenseits sentimental sich ausmalte, so auch pflegte man die menschlichen Verhältnisse in sentimentaler Weise. Moralischer hat diese Sentimentalität nicht gemacht, noch weniger hat sie Kraft sittlicher Pflichterfüllung verliehen. Das Ideal eines Landpastors der Aufklärung ist der Pfarrer von Grünau in Voß' Luise: „Gemüthlichkeit und Gefühligkeit bei tüchtigen Mahlzeiten, sentimentale Naturbetrachtung neben gehöriger landwirthschaftlicher Naturbenutzung, Begeisterung für Homer, Plato, Christus neben unermüdlichen Ausfällen gegen das Uhugeschlecht des Aberglaubens"[1] — von Erfüllung der sittlichen Aufgaben des Berufs sehr wenig.

---

1) Kahnis, Innerer Gang u. s. w. II, 13.

Im Geiste einer sentimentalen und zugleich über alle „Mystiker" u. dgl. vom Gerichtsstuhl seiner Vernunft aus aburtheilenden Aufklärung hat der Arzt und philosophische Schriftsteller Joh. Georg Zimmermann (1728—1795) sein berühmt gewordenes Buch „über die Einsamkeit" (1755, umgearb. 4 Bde. 1784—85) geschrieben, welches einen Beitrag zur praktischen Untersuchung über die menschliche Glückseligkeit geben will und theils durch Sentimentalitäten [1], theils durch absprechende Urtheile, wie sie die Aufklärer liebten, zu bestechen sucht [2], und im Namen der Vernunft und Toleranz Gleichgültigkeit gegen die Verschiedenheiten der Kirchen predigt. [3] „Es ist erklärlich, daß, wie Zeitgenossen berichten, sein Buch mehr verschlungen als gelesen wurde." [4]

Von aller solcher Polemik gegen Kirche und Kirchenthum frei hat jene sentimentale Moral vielleicht ihren bezeichnendsten Ausdruck im Humoristen Jean Paul (1763—1825) gefunden, weshalb es verstattet sein mag, ihn hier heraufzunehmen. Was ihn vor allem charakterisirt, ist jene Sentimentalität der Jugend, welche in ihrer Phantasie für die Ideale der Reinheit und Unschuld, der Freundschaft, Liebe und Tugend schwärmt „und jene Allmacht schöner Empfindungen bewundert, die weit über das gemeine Leben emporheben". [5] Mag er aus dem Still- und Kleinleben einzelne Szenen voll schmerzlicher Seligkeit mit der Mischung von Humor und Empfindsamkeit vorführen, oder Bilder eines höheren idealen Seelenlebens zeichnen, oder sich in moralischen Reflexionen ergehen, immer sucht er über das Gemeine emporzuheben, wenn auch in eine schwebende Höhe unbestimmter Allgemeinheit, in der man keinen festen Fuß fassen, sondern sich in ihr nur mit Hülfe vorübergehender Empfindungen erhalten kann. Selten haben Jünglinge und Frauen mehr für einen Schrift-

---

1) Wie: „Stille und Eingezogenheit waren meine erste und sind meine letzte Liebe", nach G. Frank, Gesch. der protest. Theol. III, 24.

2) Z. B. über Augustin: „In seinem verbrannten Hirn bildete sich der in unseren Tagen noch immer fortdauernde hohe Begriff von Kirche".

3) „Darum, mein Lieber, höre Du immer deine Messe in der Stephanskirche in Wien, und laß mich geruhig in Hannover in meine reformirte Kirche gehen, die keinen Thurm hat und keine Glocke. Im Grunde ist die Religion Deines Herzens und meines Herzens einerlei. Also trennt uns nichts. Ewig sind und bleiben wir vereinigt durch Toleranz und kümmern uns nun weiter nicht um alle etwa anders lautende Urtheile katholischer, lutherischer und reformirter Kapuzen". Bei G. Frank, a. a. O. S. 25.

4) G. Frank, a. a. O.

5) Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung. 5. Bd. 5. Aufl. Lpz. 1874 S. 241.

steller geschwärmt, als für Jean Paul. Und zum Verderber und Verführer ist er für Keinen geworden, aber auch nicht zum Führer in die Wirklichkeit der sittlichen Berufsaufgaben des Lebens. Es war doch alles zu individuell und subjektiv und eine zu verwaschene Moral. In diesem Sinn gehört er wesentlich noch dem 18. Jahrhundert und seiner sentimentalen Periode an.

9. Auf viel realere Quellen des geistigen und nationalen Lebens hatte bereits im 18. Jahrhundert Herder (1744—1803) gewiesen. Er hatte der Nüchternheit der vorherrschenden Richtung seiner Zeit mit der Schärfe des Kritikers und zugleich der Sprache des Propheten die Rückkehr zu den Naturgrundlagen und Quellen des nationalen und Menschheitslebens verkündigt und in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" diese neue philosophische Disziplin durch die Begründung weltgeschichtlicher Auffassung bei uns angebahnt, die verschiedenen Strebungen des geistigen Lebens aber in seinen „Humanitätsbriefen" (1793—97) in die Idee der Humanität zusammengefaßt, deren Prophet er war. In diesem Sinn hat er auch die heil. Schrift und das Christenthum würdigen gelehrt. Er hat die Schrift, vor allem auch des A. Testaments, ästhetisch der Bildung seiner Zeit zu vermitteln gesucht und das Christenthum als die Religion der Humanität fassen gelehrt. Freilich hat er darüber den Kern des Christenthums selber verloren. Wie er nach allen Seiten hin Empfänglichkeit darbot, so gingen von ihm auch nach allen Seiten die mannigfaltigsten Anregungen aus. Aber eine einheitliche und im eigentlichen Sinn sittliche Wirkung übte er doch nicht. Denn so sehr er auch persönlich und amtlich gegenüber den „genialen" Sittenzuständen Weimars in seiner Goetheschen Blüteperiode die Moral zu vertreten bemüht war, so war es doch zu sehr persönliche Verstimmung und Empfindlichkeit, die sich dabei geltend machte, als daß sich darin der heilige Ernst des Sittengesetzes dargestellt hätte. Es fehlte bei ihm selbst zu sehr der einheitliche sittliche Mittelpunkt der Persönlichkeit und des Lebens. Und so hatte auch seine Wirksamkeit keinen Mittelpunkt und keine einheitliche sittliche Wirkung. Indem er die Religion ästhetisch würdigen lehrte, wurde ihm das Christenthum aus einer ethischen zu einer ästhetischen Religion, und die natürliche Humanität nahm den gesammten Umfang ein, welcher dem Christenthum und seiner erneuernden Gnade gebührte, an deren Stelle die Natur, wenn auch die edle Natur trat — so denn auch an die Stelle der christlichen Moral eine Naturalisirung der Moral, wie in der Aufklärung über-

haupt, nur im höheren Stil eines vielseitigen und edlen Geistes: „der Mann mit den zwei Seelen", der Christum und das Christenthum wollte und dafür den Menschen und das Menschenthum predigte. So ist es begreiflich, daß er zuletzt auf sein Leben als auf ein verfehltes zurückblickte. Denn der Kern des Lebens ist doch nur sittlicher Art, und die Kraft wahrer Sittlichkeit ist die erneuernde Gnade Gottes, die sich eine Stätte in der christlichen Gemeinschaft, die wir Kirche nennen, gegeben hat. An jenes erinnerte Kant, die Erinnerung an die Kirche dürfen wir mit dem Namen Schleiermacher's verknüpfen. An diese beiden Namen wird sich daher der Fortschritt der Ethik und ihrer Darstellung anzuschließen haben.

Ehe wir dazu übergehen, blicken wir noch einmal in einer allgemeinen Betrachtung rückwärts und vorwärts.

10. **Rückblick und Vorblick.** Mit den Namen Kant und Schleiermacher bezeichnen wir die Wende zweier Jahrhunderte, den Abschluß des 18. und den Beginn des 19. Jahrhunderts. Der Unterschied der beiden Jahrhunderte ist unverkennbar. Das 18. **Jahrhundert** ist das Jahrhundert des Individualismus und der Abstraktionen, das 19. ist das Jahrhundert des sozialen Gedankens und der konkreten Betrachtung des Lebens. Wie dort der **Individualismus** herrscht, haben wir wiederholt gesehen. Die großen gemeinsamen Mächte des Lebens, Staat und Kirche, hatten ihre Bedeutung und Macht über die Gemüther verloren. Nur noch als Reminiscenzen der früheren Zeit wirkten sie fort in der bürgerlichen und kirchlichen Sitte. Der Tradition gegenüber machte sich der aufklärerische Verstand geltend oder das subjektive Gefühl bis zur Empfindsamkeit. Das aber heißt das Recht des Einzelnen betonen und an die Stelle der objektiven Mächte der Gesammtheit setzen. Zu keiner Zeit hat der Kultus der Freundschaft eine solche Rolle gespielt wie damals. Es war nicht die Freundschaft im Dienste des Ganzen, wie in der Antike, sondern als rein persönliches Verhältniß, deßhalb auch im herrschenden Ton der Sentimentalität, das heißt der individualistischen Subjektivität. Dem entsprach in der Moral die Gründung derselben auf die Triebe der Natur und ihre Abzielung auf die „Glückseligkeit". Und wenn auch die englische Utilitätsmoral im weiteren Verlauf auch das Gemeinwohl forderte und mit dem Egoismus den „Altruismus" — wie das barbarische Wort lautet — d. h. die Rücksicht auf den Andern verbunden wissen wollte, so ist die Gesammtheit nur als die Summe der Einzelnen gemeint, so daß der Egoismus dabei nicht ausgeschlossen

ist, sondern auch zu seinem Rechte kommt. Der Einzelne aber, wie er in Frankreich und Deutschland gedacht wurde, losgelöst von den konkreten Gemeinschaftsmächten des Lebens ist nur eine Abstraktion und die Verallgemeinerung in dem Gedanken der Menschheit, für den man schwärmte, ist ebenfalls nur ein abstrakter Gedanke. Für das 18. Jahrhundert ist daher wie der Individualismus so die Herrschaft der Abstraktion charakteristisch. Es waren lauter abstrakte Größen, in denen man lebte. Diese Abstraktionen aber, welche die Kritik der Wirklichkeit bildeten, machten sich dann als die Verneinung der Wirklichkeit geltend. Das Ende des Jahrhunderts war die Revolution in Frankreich, in Deutschland wenigstens auf dem Gebiet des Geistes.

Charakteristisch davon unterschieden ist das 19. Jahrhundert. Dieses ist beherrscht vom sozialen Gedanken. Im 18. Jahrhundert bereitet er sich vor, im 19. kommt er zur Geltung — im Staatsgedanken und in der erneuten Bedeutung, welche die Idee und die Thatsache der Kirche gewann. Jenen hatte Friedrich der Große thatsächlich festgestellt. So sehr er im Uebrigen im Gedankenkreis der Aufklärung stand — die Energie, mit der er den Staatsgedanken erfaßte und geltend machte, überragte das Jahrhundert der Aufklärung weit und bereitete das 19. vor. Und nicht minder, indem er das Verhältniß zum Staat mit allem Nachdruck unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellte. Die Aufklärung liebte von Rechten zu reden, und die französische Revolution proklamirte die Menschenrechte als die vermeintliche Grundlage des staatlichen Gemeinwesens. Friedrich II. machte die Pflicht zur Basis und zum Gesetz alles Handelns. Damit nahm er thatsächlich voraus, was dann Kant in seiner Moral im Pflichtgebot des kategorischen Imperativs philosophisch feststellte und damit — so sehr er noch den Individualismus des 18. Jahrhunderts theilte — den Eudämonismus überwand. Den Staatsgedanken aber hat Fichte in schwerer Zeit größter Bedrängniß des Vaterlands mit charaktervoller Energie betont und die folgende Zeit philosophisch weitergeführt. Indem die Noth der Zeit aber zu den letzten, den religiösen Grundlagen des nationalen Lebens führte, stellte sich neben den Gedanken des Staates der Gedanke der Kirche. Es ist vielleicht das größte Verdienst Schleiermacher's, die Kirche in den Vordergrund der theologischen Wissenschaft gestellt und zur Grundlage derselben gemacht zu haben. Darin lag die Ueberwindung ebenso des Pietismus wie der Aufklärung; denn beide betonen, nur in verschiedener Weise, den Einzelnen für sich. Der Einzelne für sich aber ist eine Abstraktion;

der konkrete Mensch ist der Mensch des Staates und der Kirche. So ist auf beiden Gebieten, der philosophischen wie der theologischen Moral, dem 19. Jahrhundert eine konkretere Betrachtungsweise eigen als dem vorhergehenden. Die Entwicklung des modernen Lebens bringt es mit sich, daß neben den Staat sich die Idee der Gesellschaft stellte, aber auf romanischem Boden und von ihm aus sich weiter verbreitend mit solcher Ausschließlichkeit, daß dieser Sozialismus den Staat in der absoluten Gesellschaft aufgehen läßt und die Selbstangehörigkeit des Einzelnen in sich verschlingt. Diesem unwahren Sozialismus auf dem Gebiet des natürlichen Lebens entspricht jene Betonung der Kirche im ausschließlichen Sinn, welche — ebenfalls romanischen Ursprungs — im Gebiet des religiös-sittlichen Lebens nicht minder den Einzelnen und seine Selbstangehörigkeit untergehen läßt in der mit dem Charakter der Absolutheit ausgestatteten Kirche. Wenn die Wahrheit jenes Irrthums die persönliche sittliche Selbstbethätigung nach der Norm des natürlichen Sittengesetzes innerhalb der staatlichen Gemeinschaft ist, welche auf dem lebendigen Zusammenwirken des Ganzen und des Einzelnen beruht, so ist hier die Wahrheit die sittliche Selbstbethätigung des Christen auf Grund des neuen, von Gott gewirkten persönlichen Verhältnisses zu Gott, dessen bedingende Gemeinschaft die Kirche als die Gemeinschaft des rechtfertigenden Glaubens ist. So wird die theologische Ethik, wie sie vorwiegend Schleiermacher neu begründet hat, ihre Wahrheit finden als evangelische im Sinn des lutherischen Bekenntnisses.

Beide Entwicklungsreihen der Ethik, die erste, welche zunächst an Kant anknüpft und sich wesentlich in der philosophischen Behandlung der Ethik fortsetzte, und die andere, die vorzugsweise von Schleiermacher ausging und in der theologischen und kirchlichen Ethik ihre Fortsetzung fand, greifen zwar mehrfach ineinander über, aber im Grunde bezeichnen sie doch zwei auf einander folgende Stadien, so daß sie auch dem entsprechend dargestellt werden können. Denn im Großen und Ganzen — wird man wohl sagen dürfen — bezeichnen die Philosophie und die Kirche in unserem Jahrhundert zwei auf einander folgende Zeitalter.

VI. Die Moral im Zeitalter der philosophischen Erneuerung seit Kant.

§ 57. Die Moral Kant's.

Aus der reichhaltigen Literatur möge außer der Verweisung auf die Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie nur noch genannt werden: A. Dorner, Der bleibende Werth der Kantischen Ethik. Halle 1875. Frederichs, Ueber Kant's Prinzip der Ethik. Progr. Berl. 1875. Herm. Cohen, Kant's Begründung der Ethik. Berl. 1877. Ed. Zeller, Das Kantische Moralprinzip u. der Gegensatz formaler u. materialer Moralprinzipien. Berl. 1880. (Aus „Abhdlgn. d. kgl. Akad. der Wiss. zu Berl." 4. 32 S.). Höhne, Kant's Pelagianismus u. Nomismus. Lpz. 1881. Koppelmann, Ueber Kant's Lehre v. kategor. Imperativ. Lpz. 1888. Ders., Kant u. die Grundlage der christl. Relig. Gütersl. 1890. Schrempf, Die christl. Weltanschauung u. Kant's sittl. Glaube. Gött. 1891 (54 S.). (Vgl. dazu Herm. Schmidt im Theol. Lit.blatt 1891 Nr. 15.)

Durch seine Betonung der Unabhängigkeit der Welt des Sittlichen von der Welt der Natur und durch die Herrschaftsstellung welche er dem Pflichtgebot gegenüber der Neigung anwies, bezeichnet Kant einen wesentlichen Fortschritt über die vorhergehende Periode des Eudämonismus, so sehr er auch seinerseits den Standpunkt des Individualismus mit dem 18. Jahrhundert theilte und in dieser Abstraktion festgehalten, nicht zu konkreter Erfassung der Welt des Sittlichen gelangte. Indem er zugleich die Moral wegen der „Autonomie" des Sittlichen von der Religion loslöste und die Gottesidee nur zur schließlichen Ausgleichung mit der Glückseligkeit — im Grunde im Widerspruch mit sich selbst — forderte, blieb er im Bann einer ausschließlichen Gesetzesmoral, welche auch durch „die Achtung" vor dem Sittengesetz, mit der er ihre Autarkie begründete, keinen Weg vom Sollen zur Verwirklichung des Sittlichen zu finden vermochte. Zwar hat Kant seine Moral später (in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1795) in ein Verhältniß zum Christenthum und zur Lehre der Kirche zu setzen versucht, aber nur durch moralisirende Umdeutung, welche dann der Rationalismus sich aneignete; hat daher auch damit weder den Gesetzescharakter seiner Moral überwunden, noch auch in seinem „Reich Gottes", d. h. dem Reich der Zwecke und dem „gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen" etwas anderes als nur ein abstraktes Schattenbild dessen gewonnen, was das Christenthum in der realen Gemein-

schaft der Kirche und des wirklichen Reiches Gottes besitzt. Aber immerhin hat er durch seine charaktervolle Betonung des Sittengebots nicht bloß auf weite Kreise charakterbildend gewirkt, sondern auch durch seine Gesetzesmoral das spätere Stadium der Moral des freimachenden Evangeliums pädagogisch vorbereitet.

1. Die sittliche Abzweckung der Kantischen Philosophie. Auf seine epochemachende „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 (2. Aufl. 1787), mit welcher Kant die Epoche der neueren Philosophie begründete, hat er seine wichtigsten Schriften, welche der Moral angehören, folgen lassen: die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785, die Kritik der praktischen Vernunft 1788, und die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793 (1794). Schon diese Folge zeigt die Abzielung des Kantischen Philosophirens auf die Moral. Und so auch das Verhältniß des Inhalts der betreffenden Schriften zu jener ersten grundlegenden. Denn gegenüber der Verneinung aller theoretischen Erkenntnißmöglichkeit im Gebiet des Transszendenten, wie sie die erste Kritik durchführte, suchte er in diesen folgenden in der Selbstgewißheit des Sittlichen eine feste Position zu gewinnen, so daß das Theoretische seinen Zweck im Moralischen findet. Es ist wie eine frische kräftigende Luft, in die man eintritt, wenn man von der vorhergehenden Moral des Eudämonismus herkommt und etwa die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) in die Hand nimmt. Und zwar hat er von jeher sich als sittlicher Charakter ausgesprochen.[1] So hat er denn der praktischen Vernunft den Primat vor der spekulativen zugewiesen. Dem entsprach es auch, daß seine Moralphilosophie in weitestem Kreise charakterbildende Wirkung ausübte, während seine Kritik der theoretischen Vernunft mehr nur die wissenschaftliche Denkweise, wenn auch tief eingreifend, bestimmt hat. Es ist daher eine völlige Verkennung des Thatsächlichen, wenn man Kant's Moralphilosophie als eine große Störung in der Entwickelung

1) Vgl. z. B. Brief an M. Mendelssohn v. 8. Apr. 1766 (bei Ueberweg-Heinze III 7. Aufl. S. 210: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den größten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das größte Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber gewiß niemals begegnen wird“.

der neueren sittlichen Denkungsweise bezeichnet hat [1], während sie doch so wenig auch nur eine bloße Episode ist, daß sie vielmehr einen kräftigen Anstoß und Ausgangspunkt für die Erneuerung des sittlichen Denkens wie für die Gesundung der sittlichen Wirklichkeit unseres nationalen Lebens bildet.

2. Die Unabhängigkeit des Sittlichen von der Natur bildet den Ausgangspunkt für Kant's sittliches Denken. Die Zweiseitigkeit des Menschen, sofern er mit der Natur zusammenhängt und sofern er sittliche Persönlichkeit ist, wie sie Kant feststellt [2], ist seit ihm ein unverlorenes Gemeingut insonderheit des theologischen wissenschaftlichen Denkens. Der Unterschied der Natur- und der Personseite des Menschen ist wie z. B. für Jul. Müller, so insonderheit für Hofmann und die mit ihm zusammenhängende Theologie grundlegend [3] und nicht minder für die Ritschl'sche Theologie. Daß in der Moral eine völlig andere Art des Geschehens walte als in der Natur, daß sie dieser gegenüber eine neue Welt der Freiheit weil der Verantwortlichkeit bilde, daß die Persönlichkeit die Unabhängigkeit vom Mechanismus der ganzen Natur bezeichne, das sittliche Handeln aufs schärfste von allem bloßen Naturgeschehen unterschieden sei, das bildet für Kant's Denken in der Moral die unterste Gewißheit. [4] Damit ist für ihn die Verneinung alles Eudämonismus und die Beseitigung aller Rücksicht auf Neigung u. dgl. gegeben. Von dieser Unlauterkeit, wie es ihm schien, die Sittlichkeit zu reinigen und sie in ihrer Selbständigkeit und Reinheit sicher zu stellen, ist die Hauptaufgabe seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" — mit diesem berühmt gewordenen Satze beginnt er jene Schrift. Alles andere, was wir etwa unter dem Namen Glückseligkeit zusammenfassen, ist ohne Werth und kann kein Wohlgefallen erwecken, ohne den guten Willen. Dieser aber ist nicht durch seine Wirkung oder durch die Tauglichkeit dazu gut, sondern lediglich an

---

1) So Paulsen in s. System der Ethik S. 156.
2) Z. B. Relig. innerhalb u. s. w. S. 22: Der Mensch als Naturwesen u. als moralisches Wesen.
3) L. v. d. Sünde. 3. Aufl. I, 522. 552. II, 42 f. 57 f. Hofmann, Theol. Ethik 1878 S. 29 f. Meine Lehre vom freien Willen u. s. w. S. 3 ff. S. 442 f. Höhne, a. a. O. S. 6.
4) Vgl. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens u. s. w. Lpz. 1888 S. 443 ff.

sich selbst. Nicht in der Absicht einer Handlung liegt ihr moralischer Werth, sondern nur im Prinzip des Wollens selbst.[1]

3. Daraus folgert Kant den rein formalen Charakter des sittlichen Prinzips, abgesehen von allen Neigungen, Zwecken und Wirkungen. Nur die Achtung vor dem Gesetz macht das Wollen zu einem guten. So ergibt sich das Prinzip: „ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime [d. i. das subjektive Prinzip des Wollens] solle ein allgemeines Gesetz werden“[2], so daß die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt dem Willen zum Prinzip dient, welchen Gedanken zu wiederholen Kant nicht müde wird.[3] Denn alle empirische Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit verdirbt die Lauterkeit der Sitten, „an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei“.[4] Nicht was man unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenzufassen pflegt, die Befriedigung der Bedürfnisse und Neigungen u. dgl., soll das Bestimmende sein, sondern die Erhabenheit des Sittlichen selbst, welches sich mit unmittelbarer Gewißheit der Vernunft unwillkürlich und a priori bezeugt. Dieses reine Sittliche selbst ist es, was die Seele erhebt[5] und sich als den Willen nöthigendes Gebot, d. h. als Imperativ, und zwar als kategorischer Imperativ der Sittlichkeit, d. h. abgesehen von allem Erfolg geltend macht.[6] Eben durch diese Reinheit von allem Empirischen und Naturhaften ist dieses Prinzip geeignet, allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu sein.[7] Darin besteht der „absolute Werth“ des Sittlichen. Alles Andere ist nur Mittel. Nun ist der Mensch als vernünftiges Geschöpf nicht bloß Mittel für diesen oder jenen Zweck, sondern Zweck an sich selbst[8]; also lautet jener praktische Imperativ: „handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“.[9] Nur dadurch, daß jenes Prinzip sich auf kein Interesse gründet, ist es geeignet, allgemeines Gesetz zu sein.

1) Grundlegung u. s. w. S. 13 f.
2) Grundlegung u. s. w. S. 17.
3) Vgl. z. B. Grundlegung u. s. w. S. 57. 70. 72. 81. 84.
4) Grundlegung u. s. w. S. 61.
5) Grundlegung u. s. w. S. 34.
6) A. a. O. S. 37. 43.
7) A. a. O. S. 52. 57. 62.
8) S. 64. 9) S. 66.

4. Dieser apriorische Charakter des Sittengesetzes ist die **Autonomie** der praktischen Vernunft und ihres Sittengesetzes im Gegensatz zur Heteronomie. Denn das gehört zur Würde des Sittlichen, daß es sich selbst Gesetz ist und seine Autorität und den Grund seiner Geltung in sich selber trägt und nicht von anderwärts her empfängt. Mit unmittelbarer Gewalt drängt es sich dem Bewußtsein auf und fordert Gehorsam um seiner selbst, nicht um eines andern willen. Denn ist es selbst Zweck und nicht Mittel für anderweitige Zwecke, so trägt es auch seinen Grund in sich selber. Die Pflicht ist Pflicht um ihrer selbst willen. „Pflicht, du erhabener großer Name — ruft Kant pathetisch aus — der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, das von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung — wenn gleich nicht immer Befolgung — erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt (als einen Theil der Sinnenwelt), was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der gesammten Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, das eigenthümlichen (nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, rein praktischen) Gesetzen — die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit — unterworfen ist, sofern sie zur intelligiblen Welt gehört".[1] Denn auf der einen Seite gehört der Mensch als sinnenfälliger, empirischer dem Mechanismus der Sinnenwelt an, als Phänomenon, auf der anderen Seite aber ist er als vernünftiges Wesen, als Noumenon, diesem Mechanismus entnommen und jenseits desselben. Nicht räumlich und zeitlich jenseits ist diese Transszendenz zu denken, sondern innerlich überzeitlich und überräumlich, als ein selbständiges Prinzip. Insofern also ist der Mensch, obwol nach jener Seite hin in den Mechanismus der Natur hinein verflochten, doch demselben entnommen, als eine selbständige Kausalität seines Wollens und Handelns. „Eines ist in unsrer Seele, welches, wenn wir es

1) Kritik der prakt. Vern. S. 154 ff. Höhne S. 42 ff.: „Die Autonomie der prakt. Vernunft".

gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir, von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne dabei weder etwas zu verheißen noch zu drohen?"[1] Das ist jenes moralische Gewissensgesetz in uns, welches Kant in jenen berühmten Worten feiert, mit denen er seine Kritik der praktischen Vernunft schließt: „Zwei Dinge sind es, welche unser Gemüth, je länger wir es betrachten, mit steigender Bewunderung erfüllen: der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns". Wie das Newton'sche Gesetz der Schwere zu rechtfertigen schien, daß das Denken die physische Welt auf ihre eigenen Füße, unabhängig von Gott stellt, so schien durch die Entdeckung der Selbständigkeit des moralischen Gesetzes in uns die Welt des Sittlichen auf ihre eigenen Füße gestellt, unabhängig nicht bloß von aller Natur, sondern auch von Gott. — Denn die Autonomie des Sittlichen, die er forderte, stellte Kant auch im Gegensatz zur Theonomie. Auch die Abhängigkeit des Sittlichen von Gott und der göttlichen Autorität ist ihm Heteronomie und also wider die Würde des Sittengesetzes. Die innere Nothwendigkeit des Sittlichen, wie sie sich unserem Geiste innerlich bezeugt, schien Kant der Beweis auch für die ausschließliche Begründung in unsrer eigenen Vernunft zu sein. Darin besteht „die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein".[2] Die Heteronomie des Willens dagegen ist nach ihm „der Quell aller unächten Prinzipien der Sittlichkeit".[3] Dieß gilt auch von dem theologischen Versuch, die Sittlichkeit von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten.[4] Wir müßten ja auch vorher schon einen Begriff von sittlicher Vollkommenheit haben, also den Quell der Sittlichkeit in uns tragen. Dieser aber würde alsbald ver-

1) Relig. innerhalb u. s. w. S. 53 f.
2) Grundlegung u. s. w. S. 85.
3) A. a. O. S. 88. 4) A. a. O. S. 92.

unreinigt, wenn das Sittliche durch die Beziehung auf ein Objekt sittlich werden sollte. Denn dann wäre ja nicht das Sittliche selbst der Antrieb unseres Handelns, sondern das Objekt, während doch „der schlechterdings gute Wille", „in Ansehung aller Objekte unbestimmt", „bloß die Form des Wollens überhaupt enthält".[1]

5. Diese Autonomie des Willens aber ist nichts anderes als die Freiheit des Willens, d. h. die Eigenschaft der Vernunft, vermöge welcher sie als solche absolute Kausalität ist. „Denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomien, mithin Wechselbegriffe."[2] Das ist das Ich selbst, welches hinter der Erscheinung steht und nicht der Sinnenwelt, sondern der intellektuellen Welt angehört. „Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken."[3] Daß wir über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, obgleich sie nicht geschehen sind, urtheilen, ist der Beweis dieser Freiheit. Von sich, dem empirischen Menschen, welcher dieser Sinnenwelt angehört, unterscheidet er sich dadurch als Glied einer höheren Welt, die nicht den Zeit- und Raumbedingungen, sondern nur der Vernunft angehörig, also eine intelligible Welt ist.[4]

6. Nun steht allerdings diesem Sittengesetz im Menschen, dem guten Prinzip, ein böses Prinzip im radikalen Bösen gegenüber. Davon handelt Kant eingehender in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793), in welcher er sich möglichst an den kirchlichen Lehrausdruck anzuschließen sucht, aber freilich nur so, daß, was hier thatsächlich und geschichtlich gemeint ist, von Kant in moralische Allgemeinheiten umgesetzt und so das ganze Christenthum aus einer positiven Religion in eine moralische Vernunftreligion umgedeutet wird, worin die kirchlichen Lehrsätze nur als Symbole moralischer Wahrheiten erscheinen. Sofern wir in uns nämlich — führt Kant aus — einen Hang zum Bösen finden, welcher als solcher, jeder That vorangehend, doch selbst wieder Freiheit voraussetzt, ist er nicht empirisch zu erklären, sondern eine „intelligible That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar"[5]; sofern aber „die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der

1) Grundlegung u. s. w. S. 95.
2) A. a. O. S. 104. 3) A. a. O. S. 107. 109.
4) A. a. O. S. 112. 115. 119.
5) Religion u. s. w. S. 23.

Willkür betreffend)" demgemäß ausgeübt werden, ist dieß etwas sensibles, in der Zeit gegebenes, also dem Menschen als Phänomenon eignend. In diesem zweiten Sinn zwar kann das Böse unter Umständen aus irgend welchen Triebfedern vermieden werden; in jenem ersten Sinn dagegen ist der natürliche Hang zum Bösen unausrottbar, uns angeboren, radikal, obgleich er doch nach der Vernunftbetrachtung selbstverschuldet sein muß. Es ist eine Umkehrung der Triebfedern, indem der Mensch „die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte".[1] Woher das freilich — ist nicht zu erklären.[2] Und dieß muß allerdings so lange unerklärt bleiben, als der einzelne Mensch, wie bei Kant, rein für sich, nach individualistischer Betrachtungsweise, genommen wird.

7. Da nun neben diesem bösen Prinzip das gute bleibt, d. i. die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt — und nichts verdient mehr unsere höchste Verwunderung als dieses[3] — so ist die „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft"[4] möglich. Zu erreichen ist dieß dadurch, daß das Gefühl der Erhabenheit der moralischen Bestimmung „bis zur Begeisterung" rege gemacht und so sittliche Gesinnungen erweckt werden.[5] Dazu ist die christliche Religion, als die einzige moralische unter allen öffentlichen Religionen[6], vorzüglich geeignet, da sie uns in dem „gottwohlgefälligen Menschen" ein Ideal der moralischen Vollkommenheit vor Augen stellt, welches wir zu realisiren aufgefordert werden. Auf diesem Wege kommt es zum „Reich Gottes", worunter ein „Reich der Zwecke", ein „gemeines Wesen nach Tugendgesetzen"[7] zu verstehen ist, wofür die Kirche zum Mittel dient. Es ist nur eben nöthig, „daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, sich mehr und mehr darf entwickeln lassen". Das heißt: der Rationalismus wird dazu dienen, das Christenthum zu seiner Wahrheit zu

1) Religion u. s. w. S. 31.

2) A. a. O. S. 42: „Wir müssen von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen, so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen".

3) A. a. O. S. 53.

4) Religion u. s. w. S. 45 ff.

5) A. a. O. S. 55. 6) A. a. O. S. 58. 7) A. a. O. S. 173.

bringen. Für die entsprechende moralisirende Umdeutung des Christenthums enthält Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ die maßgebenden Grundlinien und Anweisungen, auf die wir hier nicht weiter einzugehen haben.

8. Für die Beurtheilung dieser Moral wird vor allem ihr Charakter der Abstraktion sich aufdrängen. Alle konkreten und geschichtlichen Verhältnisse werden in moralische Abstraktionen aufgelöst. Das ist begründet im Charakter des Individualismus, den sie mit dem 18. Jahrhundert überhaupt theilt. Sie hat es nicht mit der konkreten Menschheit als thatsächlicher Größe und ihrer geschichtlichen Entwickelung zu thun, sondern mit dem Einzelnen, der von dem Zusammenhang wie mit der Menschheit und ihrer Geschichte so mit Gott gelöst gedacht ist. Dieß ist aber eine Abstraktion. Denn wie der Mensch nur eben als Glied der Menschheit, und nicht von dieser isolirt gedacht, Sittlichkeit hat, so ist ihm ja auch Gott kein Fremder und die Theonomie keine Heteronomie, da in Gott das Gesetz seines eigenen Wesens, als eines Gottesabbildlichen liegt, so daß also den Menschen von Gott zu lösen und in diesem Sinne autonom zu denken eine der Wirklichkeit widerstreitende Abstraktion ist. So operirt denn auch Kant mit lauter abstrakten Größen: mit einem abstrakten und formalen Prinzip der Moral, das keinen realen Inhalt hat, daher auch nichts erzeugen kann, sondern seinen Inhalt von der ihm fremdartigen Sinnenwelt und von den Trieben empfängt, für welche die Vernunft das Gesetz ist, aber nur im Sinn eines formalen Regulativs durch seinen Kanon der „Allgemeinheit“; mit einem abstrakten Begriff der Pflicht, welcher ebenfalls nicht inhaltlich bestimmt ist und keine Kraft der Pflichterfüllung in sich trägt. Denn mag Kant noch so viel von der „Achtung vor dem Gesetz und der Erhabenheit“ der Pflichtforderung reden und darin das Motiv der Pflichterfüllung suchen, so folgt doch nimmermehr aus dem „Sollen“ das „Können“. Das heißt vielmehr die Dinge auf den Kopf stellen und im Gesetz das Leben suchen. Das Gesetz ist nur eine gewisse Ueberwältigung und Beschränkung der Neigung, wirkt aber nicht eine Erneuerung derselben. Jener Gegensatz zwischen Gesetz und Neigung bleibt doch. Kant sucht zwar die Kluft zwischen Sollen und Können, da die entsprechende Seinswirklichkeit fehlt, die kann was sie soll, zu überbrücken durch die Rhetorik des „Enthusiasmus“, welche sich, wie die Abstraktionen des 18. Jahrhunderts und der französischen Revolution zeigen, sich um so mehr einzustellen pflegt, je abstrakter die Größen

sind, mit denen man operirt. Die Brücke von der Forderung zur Wirklichkeit vermag aber das Pathos des Gesetzes nicht zu schlagen, sondern nur vorübergehend über die Kluft zu täuschen. Nur aus dem Zusammenhang mit den objektiven Mächten des sittlichen Lebens, wie sie in Gott und seinem realen Verhältniß zum Menschen gegeben sind, können dem Einzelnen die Kräfte des Sittlichen kommen. Zwar spricht Kant von einem „Reich der Zwecke", aber auch dieses „Reich Gottes" ist bei ihm nur eine Abstraktion, keine Wirklichkeit und keine Voraussetzung für die individuelle Sittlichkeit. Es ist mit einem Worte Gesetzesmoral, die wir hier haben, und als solche wie alles Gesetz zwar ein Pädagog für die höhere Stufe der realen Freiheit, aber eben auch nur ein Pädagog für diese. Es gilt auch von ihr, was der Apostel Paulus vordem von dem Vorbereitungsdienst des alttestamentlichen Gesetzes geurtheilt hat. Einen solchen Dienst hat Kant's Moral allerdings redlich geleistet und für viele durch ihre formale Charakterbildung geübt. Dadurch nimmt sie auch für die Kirche und ihre Moral eine wesentliche Stelle in der Entwickelung und Gesundung der sittlichen Denkweise der neueren Zeit ein. Aber wir werden nicht darin „die Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation" sehen können[1] und es als Uebereinstimmung mit der apostolischen Lehre finden können, daß jene Vernunft und der von ihr bestimmte Wille — und das ist bei Kant doch nur vom natürlichen Willen gemeint — von sich aus das sittlich Gute wollen könne. Denn auch was der Apostel Röm. 2, 14 von dem in das Herz geschriebenen Gesetz sagt, ist doch nur Gottes Selbstbezeugung im Menschen, nicht eine von Gott gelöste Autonomie des menschlichen Wollens und Könnens.

§ 58. Ablehnungen der Kantischen Moralphilosophie.

1. Abel, Garve, Platner.

So groß der Eindruck war, welchen die Höhe und Strenge der Kantischen Moral und ihres Pflichtgebots auch auf diejenigen übte, deren Gedankenkreis noch der vorhergehenden Periode angehörte, so fanden die Anschauungen dieser Periode doch noch ihre Vertreter sowohl in der philosophischen wie in der theologischen Moral: die philosophische besonders in Garve und Platner, welche die Moral

1) Gegen Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung. 2. Aufl. I, 431.

im Sinn psychologischer Lebensbeobachtung und im Ton allgemeinerer popularphilosophischer Bildung behandelten, aber nicht umhin konnten, Kant mannigfache Zugeständnisse zu machen.

1. Die Entschiedenheit, mit welcher Kant die ausschließliche Herrschaft des Pflichtgebots geltend machte, konnte des Eindruckes auch auf diejenigen nicht verfehlen, deren Denkrichtung eigentlich noch von der vorhergehenden Periode her bestimmt war. So hat Jak. Frdr. Abel (1751—1829)[1] eine auf der „Seelenlehre"[2] ruhende Moral[3] verfaßt, welche schon durch diese Begründung mit der Kantischen Forderung einer rein formalen Bestimmung und Begründung des Sittlichen im Widerspruch steht und auch in der ganzen Weise der Behandlung — durch biographische Beispiele u. dgl. — die Zugehörigkeit zur vorhergehenden Periode vertritt. Aber dennoch verräth auch diese durch den Gegensatz von Leidenschaft und Pflicht, von dem sie ausgeht, und durch die Forderung der Herrschaft der Pflicht über die Leidenschaft den Einfluß Kant's. Noch mehr ist das bei den beiden zu ihrer Zeit gefeierten Philosophen Garve und Platner der Fall.

2. Garve (1742—1798), nach Gellert's Tod an dessen Stelle Professor der Philosophie zu Leipzig, hat trotz seiner Kränklichkeit besonders auf dem Gebiet der Moralphilosophie durch Uebersetzungen und eigene Arbeiten[4] sich verdient gemacht in der gefälligen Darstellungsweise, wie sie von Gellert herab und in der besseren Popularphilosophie jener Zeit überhaupt Eingang gefunden. Seine „Uebersicht der vornehmsten Prinzipien u. s. w." hat er Kant gewidmet und schließt er mit der Darstellung und Beurtheilung des Kantischen Systems (S. 183—394).

Ich begnüge mich nur Einiges aus der Kritik des Kantischen Moralsystems herauszuheben. Er sucht das Recht der „Glückseligkeit" gegen den abstrakt formellen Charakter des Kantischen Prinzips zu vertreten. „Wenn die Vernunft ihre Gesetze gibt: worauf kann sie ihre Autorität gründen oder wodurch kann sie dieselbe behaupten, als darauf und dadurch, daß es gut ist, vernünftig zu

1) Prof. d. Psychol. u. Moral an der hohen Karlsschule.
2) Einl. in die Seelenlehre. Stuttg. 1786.
3) Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philos. u. christl. Moral, besonders der Ascetik durch Beobachtungen aus der Seelenlehre. Tüb. 1790.
4) Uebers. von Ferguson's Moralphilosophie, Lpz. 1772, von Cicero's Officien (durch Friedr. II. dazu aufgefordert) 1779—83 (4 Bde. 6. Aufl. 1819); Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeit. Eine zu dem 1. Theil der übersetzten Ethik des Aristot. gehörende und aus ihm besonders abgedruckte Abhandlung. Bresl. 1798 u. a.

handeln? Also ist gut sein ein noch höheres praktisches Prinzipium als vernünftig sein. Und da die Glückseligkeit nichts anderes ist, als die Summe von vielem Guten: so ist Glückseligkeit der letzte Endzweck und die Hoffnung auf sie die erste Triebfeder der menschlichen Handlungen."[1] Freilich wird man diesem Beweis Garve's sofort entgegenhalten müssen, daß er mit dem Doppelsinn von „gut" spielt, welcher schon in der antiken Moral die unklare Vermischung des Sittlichen mit dem Naturhaften verschuldet hatte — und Garve schickte allerdings diese Abhandlung einer Uebersetzung der aristotelischen Ethik voraus, in welcher uns bereits diese Vermischung entgegengetreten war.[2] Das Kantische Moralsystem — fährt Garve fort — in seiner ersten Strenge, mit welcher er von Glückseligkeit überhaupt nichts wissen wollte, weder von solcher, die aus der Tugend von innen, noch von solcher, welche von außen komme; „vernichtete alle Triebfedern, welche den Menschen bewegen können, überhaupt zu handeln, und also auch die, welche ihn bewegen, tugendhaft zu handeln". Aber auch nachdem Kant „die erste Strenge gemildert" und die „aus wohlthuender Erhebung und kränkender Demüthigung des Gemüths zusammengesetzte Empfindung, welche er Achtung für das Gesetz nennt und woraus er das moralische Gefühl herleitet, hinzugefügt hat, scheint es diesem System immer noch an hinlänglichen Triebfedern zu gebrechen". „Will man aber dem moralischen Gefühl einen weiteren Umfang geben: warum soll es dann — da man einmal dem Angenehmen, sei es auch unter einer noch so künstlichen Zusammensetzung versteckt, einen Einfluß auf die Beförderung der Tugend gegeben hat — nicht erlaubt sein, auch andere ähnliche und der Würde der Tugend nicht minder anständige Gefühle und Triebfedern zu Hülfe zu nehmen?"[3] Man wird der konkreten Betrachtungsweise, die sich hierin geltend macht, das Recht nicht absprechen können. Und auch dem weiteren Einwande nicht, wenn Garve findet, daß Kant die Idee der Glückseligkeit, die in seinem Prinzip in keiner Weise begründet sei, nachträglich unberechtigter Weise einführt, um mit ihr sein System — in den Postulaten Gottes und der Unsterblichkeit — zu schließen.[4]

3. Näher an Kant schließt sich **Platner** (1744—1818) an, Physiolog und Philosoph[5], dessen „Philosoph. Aphorismen" seine Philosophie, speziell (im 2. Bd.) seine Moralphilosophie enthalten und in ihren verschiedenen Auflagen (1776—82, 3. Aufl. 1793) die Entwickelung derselben darstellen. Zunächst war er ein Vertreter der herkömmlichen Lehre von der Glückseligkeit als der Bestimmung des Menschen, für welche die Tugend nur Mittel ist. Der wesentliche Charakter der Tugend besteht in einem solchen Wollen des Guten, welches nicht bloß die Glückseligkeit der eigenen Person, sondern vor

1) A. a. O. S. 377.

2) Vgl. meine Schr. „Die antike Moral in ihrer geschichtl. Entwickelung", 1887 S. 62.

3) S. 378 f. 4) S. 388.

5) Vgl. über ihn u. a. Heinze, Lpz. Univ.-Progr. 1880 und Bergemann, Ernst Platner als Moralphilosoph und sein Verhß. zur Kant'schen Moral. Dissert. 1891.

allem die Glückseligkeit Andrer meint. Hier haben wir die bekannte wesentlich auf Wolff ruhende und durch die Engländer und ihre Lehre von der Sympathie erweiterte Moral der Aufklärungszeit. Darauf übten nun aber Kant's inzwischen erschienene Schriften einen wesentlich umstimmenden Einfluß, wie er in der Umgestaltung der Moralphilosophie im 2. Band der Aphorismen von 1800 zu Tage trat. Hier bekennt sich Platner zum rein formalen Charakter des Moralprinzips: nicht der göttliche Wille oder die Selbstliebe oder das Wohlwollen u. s. w. sind hiefür geeignet; nicht die Materie der Handlung, sondern nur die Form, nicht der Erfolg also, sondern der Wille selbst sind sein Gegenstand, a priori vor aller Erfahrung im Wesen der Vernunft selbst besteht es.[1] Mit diesem Kantischen Element weiß er nun doch zugleich den Eudämonismus, nur eben nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven zu verbinden. Denn wenn jenes Formalgesetz nicht eine leere Formel bleiben, sondern einen Inhalt haben soll, so ist die Glückseligkeit der Welt als solcher Inhalt, demnach als Ziel des Handelns zu bestimmen. Neminem laede, immo vero, quantum potes, omnes juva ist nach Platner die Maxime der wahren Moralität. Das Motiv solchen Handelns aber, in welchem der von Haus aus widersprechende, weil durchaus sinnliche, also eigennützige Wille sich der Vernunft beugt, ist „die moralische Zufriedenheit", also eine „Art der Glückseligkeit", im Sinne eines „moralischen Zustandes" „der Selbstachtung".[2] Die Möglichkeit nun aber dieser Moralität findet Platner in der moralischen Fähigkeit des Menschen, wofür er sich auf das „ungeschriebene Gesetz des Herzens" oder „die moralische Vernunft", das moralische Gefühl oder das Gewissen und auf „die moralische Freiheit" beruft, d. i. das Vermögen der moralischen Vernunft, „die eigennützigen Triebe zu überwinden und dem Moralgesetze zu unterwerfen". Aber damit stehen wir vor derselben Frage, die wir Kant entgegenhalten mußten: wie aus dem Sollen das Können folgen solle. Die Kombinirung, welche hier zwischen dem formalen Vernunftgesetz und dem materialen Inhalt des Gesammtwohls vollzogen wird, hilft nicht, jene Frage zu beantworten.

1) Bergemann, a. a. O. S. 25.
2) A. a. O. S. 27.

§ 59. Ablehnungen der Kantischen Moralphilosophie.

2. Reinhard, Tittmann und Döderlein.

Entschiedener ablehnend verhält sich Reinhard. Ausgerüstet mit einer umfassenden literarischen Gelehrsamkeit und Beobachtung des menschlichen Lebens, zugleich nüchterner kritischer Natur, hat er im Wesentlichen, wenn auch als Eklektiker, an der überlieferten Philosophie festgehalten. Vorwiegend auf die Behandlung der Mannigfaltigkeit des konkreten sittlichen Lebens bis in die einzelnsten Fragen sein Augenmerk richtend, übte er durch diese Eigenschaften seiner Moral, zugleich in Verbindung mit seinen Predigten, auf seine Zeit eine bedeutende Wirkung aus und verlieh ihr auch noch für die Gegenwart Bedeutung. In jener ablehnenden Haltung seiner Moral Kant gegenüber hatte er außer Michaelis auch Tittmann, Döderlein u. A. zu Genossen.

1. Frz. Volkmar Reinhard (1753—1812)[1], eine vorwiegend nüchterne, verständige, wie er sich selbst nennt „prosaische" Natur, dabei von großer Gewissenhaftigkeit und regem moralischen Sinn; so denn frühzeitig auch in seinen klassischen und philosophischen Studien dem Interesse an der Moral zugewandt[2], ist er durch dieses Interesse in der Philosophie Eklektiker[3], in der Theologie immer mehr bibelgläubiger Supranaturalist geworden und zur Vertretung der kirchlichen Lehre fortgeschritten.[4] Seine Ethik ist niedergelegt in seinem „System der christl. Moral" 5 Bde. (Wittb. 1788 ff., 3. umgearb. Aufl. 1797 ff., 4. Aufl. 1804 ff., 4. Bd. 1810, 5. Bd. 1815 herausgegeben vom Grafen Hohenthal), wozu dann noch seine Predigten (Sulzbach, 35 Bde.) und die Schrift „Ueber den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre" kommen.

---

1) Geboren 1753 in Vohenstrauß in der bayer. Oberpfalz, studirte er seit 1773 in Wittenberg, habilitirte sich dort 1777, wurde dort 1780 Prof. in der philos., seit 1782 auch in der theol. Fakultät, 1792 Oberhofpred. in Dresden, wo er 1812 starb. Vgl. Erdmann in P. R.-E.² XII, 601—617.

2) „Ich las in dieser Absicht (das Verhältniß der christl. Sittenlehre zur antiken zu erkennen) alles, was über Sittenlehre aus dem Alterthum übrig geblieben ist" I p. XLIV.

3) Er hielt es für das Beste, „aus allen Systemen das zusammenzufassen und übersichtlich zu ordnen, was in jedem das Haltbarste und Beste zu sein schien". P. R.-E. a. a. O. 610.

4) Vgl. seine berühmt gewordene Neujahrspredigt von 1800 über die Rechtfertigung aus freier Gnade, ferner s. „Geständnisse, meine Predigten u. meine Bildung zum Prediger betr.". Sulzb. 1811.

2. In der Vorrede zur 3. Aufl. des 1. Bandes (1797) setzt er sich mit der kritischen Philosophie Kant's nicht ohne Scharfsinn auseinander. Zwar erkennt er an, „daß sie insonderheit der Sittenlehre den Ernst und die Würde wiederzugeben sucht, welche sie durch den Einfluß schlaffer und eigennütziger Grundsätze verloren hatte“ [1]; aber er verwirft den rein formalen Charakter ihres Moralprinzips; es sei überhaupt unmöglich, „die Form unseres Wesens von allem Stoffe gereinigt zu finden und darzustellen“. Denn so lange wir das Objekt der Erkenntniß selbst nicht kennen — und die kritische Philosophie erklärt das Ding an sich als unerreichbar für uns — können „wir nie sagen, was und wie viel zur reinen Form des Gemüths allein zu rechnen“ sei. Denn um die Behauptung zu begründen, daß etwas nicht bloß in der subjektiven Beschaffenheit unseres Wesens wirklich Grund habe, sondern rein subjektiv sei, müßten wir die objektive Beschaffenheit des betr. Dings selbst kennen, um die Gesetze unseres Vorstellens damit vergleichen zu können.[2] Und wie im Gebiet des Theoretischen, so findet Reinhard auch in dem des Moralischen bei Kant unausgleichbare Widersprüche: auf der einen Seite ein sittliches Gesetz im Menschen, das unbedingten Gehorsam fordert mit Verwerfung aller Rücksichten auf den eigenen Vortheil, auf der anderen aber Neigungen, welche diesen Vortheil ebenso nothwendig suchen und sich überall einmischen u. s. w.[3] „Daß Kant den absoluten Werth des sittlichen Guten besser ins Licht gestellt hat als irgend ein Philosoph vor ihm — ist unleugbar“; aber der Rigorismus, der einen bloß formalen Grundsatz fordert, welcher „alles auf reine Achtung gegen Schuldigkeit und Pflicht“ zurückführt, welcher keine Beziehung auf ein Objekt verstattet und „nichts weiter als die Art und Weise bestimmt, wie man wollen und handeln soll“, widerspricht der Natur, indem er „einander entgegensetzt, was die Natur einander untergeordnet hat“; es ist vergeblich, „einem gemischten, aus Vernunft, Wohlwollen und Sinnlichkeit zusammengesetzten Wesen“ — wie es der Mensch

1) p. VII.

2) „Man muß also z. B. einräumen, daß Zeit und Raum subjektive Bedingungen der sinnlichen Anschauung sind; aber mehr als dieß hat die „Kritik der reinen Vernunft“ nicht bewiesen und nicht beweisen können. Die Behauptung, daß sie bloß Formen der Sinnlichkeit und außer uns nichts sind, ist erschlichen und setzt stillschweigend die in dieser Kritik selbst für unmöglich erklärte Kenntniß des Dings an sich voraus“ p. X.

3) p. XII: „Ein solches Wesen ist doch wahrlich ein im höchsten Grade übel organisirtes, mit sich selbst durchaus uneiniges und in jeder Hinsicht bedauernswerthes Ganzes“.

ist — „ein ungemischtes und bloß formales Gesetz vorzuschreiben", und so „durch einen willkürlich angenommenen Begriff von Reinigkeit der Sittenlehre" zu scheiden, „was Gott zusammengefügt hat und den Menschen in einen immerwährenden und doch eitlen Widerspruch mit sich selbst" zu verwickeln.[1] Und doch sieht sich Kant genöthigt, die zuerst so herabgesetzte Glückseligkeit hinterdrein in den Begriff des höchsten Gutes aufzunehmen.[2] — Man wird diesen Einwendungen Reinhard's ihre Berechtigung nicht absprechen können.[3] Er dringt daher gegenüber jener Spekulation, welche nur das zu Grunde liegende Allgemeine und Nothwendige suchen wolle, auf Erfahrung und Geschichte und tritt für die „armen Empiriker" ein. Im Zusammenhang damit kommt er auch auf das bedenkliche Verhältniß zu sprechen, in welchem diese Philosophie zum Christenthum als Offenbarung und speziell durch ihre Forderung der Autonomie, welche die Bedingung aller wahren Sittlichkeit sei, zur „Heteronomie" der Offenbarungsmoral stehe.[4] Ihn selbst, bekennt er, hat das wachsende „Mißtrauen gegen die Spekulationen" der philosophirenden Vernunft nur immer entschiedener zur Offenbarung Gottes in der h. Schrift und zur „Autorität Gottes" geführt, welche nicht bloß der große Haufe nöthig habe, sondern unter Umständen auch der scharfsinnigste Denker brauchen könne. Sowohl durch die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft und der menschlichen Natur als durch seine eigene Erfahrung hat sich ihm die Wahrheit des Christenthums und seiner Moral nur um so mehr bestätigt und befestigt.[5] — Ueber den Vorzug der christlichen Sittenlehre gegenüber der antiken und der Sittenlehre der Vernunft hatte R. schon in der Vorrede zur 1. Aufl. 1788 eingehend gehandelt. Er besteht nach ihm „in dem ganz eigenthümlichen Geist", welcher die Sittenlehre des N. T. „in allen ihren Theilen durchdringt": in der Abzweckung auf gottgemäße Vollkommenheit, in wahrer Gottes- und Menschenliebe und ihrem alles durchdringenden, alles verbessernden,

1) p. XVIII.
2) p. XIX.
3) Allerdings urtheilte der Jenenser Joh. Wilh. Schmid in der Vorr. zu seiner Christl. Moral (1797) darüber sehr scharf, aber Reinh. reagirte seinerseits dagegen mit lebhafter Polemik wider die theologischen Vertreter des Kantischen abstrakten und formalen Moralprinzips; vgl. II, 110 f. (4. Aufl. 1805).
4) „Ich gestehe es also aufrichtig ein, daß ich nicht absehe, wie die krit. Philosophie und das Christenthum in Uebereinstimmung gebracht werden können, wenn nicht entweder jene ihre Hauptsätze aufgeben, oder dieses seine Autorität verlieren soll" p. XXVIII.
5) p. XXXIII.

alles beglückenden Einfluß.[1] Darnach ist denn auch sein „System der christlichen Moral" disponirt.

3. Das Wesen der christlichen Moral. Seinen Ausgang nimmt R. — darin an Wolff erinnernd — vom Begriff der Vollkommenheit, als der göttlichen Bestimmung des Menschen, zu welcher er sich zu entwickeln habe, und kommt von jenem Ausgangspunkt aus zu einem höchsten Ideal absoluter Vollkommenheit, d. h. zu Gott.[2] Damit gewinnt er das religiöse Prinzip der Moral: „daß immer wachsende Aehnlichkeit mit Gott der Endzweck aller seiner Bemühungen und mithin seine wahre Bestimmung sein muß".[3] Auf jenem Datum der natürlichen Religion baut sich also hier die christliche Moral auf. Denn „keine Religion hat sich als Mittel zur sittlichen Ausbildung angekündigt und keine diese Bildung zu ihrem Hauptzweck gemacht als die christliche".[4] Die Moral hat demnach nicht etwa im Dogma ihr Prinzip; sie erhält nur „von den theoretischen Lehren des Christenthums" eigenthümliche Bestimmungen und „die kräftigsten Antriebe".[5] An die Stelle der materialen Begründung im christlichen Glauben treten für die theologische Moral die neutest. Schriften als der „Erkenntnißgrund", und „zwar zunächst und unmittelbar diejenigen Stellen derselben, welche ausdrückliche Gebote und Vorschriften des Lebens enthalten; mittelbar aber auch die, wo die theoretischen Lehren des Christenthums von ihrer praktischen Seite vorgestellt sind"[6] — dieß alles gemäß jenem Supranaturalismus, welcher die Wahrheit der Sache auf die formale Autorität der Schrift gründete. Dem entspricht nun auch die Verhältnißbestimmung der christlichen Moral gegenüber der philosophischen.[7] Die Vorzüge der christlichen vor dieser bestehen 1. darin, daß jene der Entwickelung der philosophischen Vernunft voranging und diese selbst befördert hat, auch 2. mit ihrem göttlichen Ansehn diese stets leitet und in zweifelhaften Fällen die Entscheidung gibt, 3. faßlicher und also gemeinnütziger ist und 4. in ihren theoretischen Lehren noch eine besonders erwärmende u. s. w. Kraft besitzt und vor der philosophischen voraus hat.[8] — Aeußerlicher kann man von dem Verhältniß beider nicht reden. Es fehlt das materiale Prinzip, welches die christliche Moral in dem rechtfertigenden Glauben besitzt und wodurch der wesentliche — nicht bloß quantitative u. dgl. — Unterschied der christlichen oder theologischen Moral von der philosophischen bedingt wird. Zwar ist Reinhard in seiner berühmten

1) p. XLV. 2) I, 6. 3) I, 8. 4) I, 9 Anm. 5) I, 14. 6) I, 18 f. 7) I, 29 ff. 8) I, 32 f.

Neujahrspredigt von 1800 ein Zeuge jener protestantischen Grundwahrheit gewesen. Aber er wußte sie nicht in ihrer grundlegenden und durchgreifenden Bedeutung wie für die Dogmatik so für die Moral zu verwerthen. Es war ihm ein einzelnes Datum der kirchlichen Lehre, das sich im Grunde zufällig zu dem übrigen Komplex der Lehren, die er führte, verhielt. So erwuchs ihm auch die Disposition der Moral nicht daraus, sondern aus Erwägungen, die davon unabhängig waren.

4. Die Disposition. Wenn für Reinhard „die theologische Moral die Anweisung ist, wie alle Kräfte des Menschen nach der Lehre Jesu zur wahren Vollkommenheit und Aehnlichkeit mit Gott entwickelt und gebildet werden sollen", so ergeben sich die vier Untersuchungen: was der Mensch ist? was er werden soll? wodurch er es werden muß? auf welche Art er es werden kann?[1] So handelt denn der 1. Theil „von den natürlichen Fähigkeiten des Menschen und den Fehlern, welche an denselben vorkommen können" (I, 103—754), nach den drei Grundvermögen geordnet: dem Vorstellungsvermögen (S. 103—157), dem Gefühlsvermögen (S. 158—172), dem Begehrungsvermögen (S. 173—253).

Da in Betreff des ersten die Vernunft der eigenthümliche und höchste Vorzug des Menschen ist, „der Hauptzweck des Christenthums" aber darin besteht, „den Menschen nach allen seinen natürlichen Anlagen zu veredeln und zu bilden, so wird es die Vernunft als die wichtigste unter allen nicht nur wecken und auf alle Weise üben, sondern sie auch in den freien Besitz aller der Rechte setzen, welche sie über unsere übrigen Kräfte behaupten soll, und so die glücklichste Ordnung und Harmonie in uns hervorbringen".[2] Ebenso gilt es vom Gefühlsvermögen, daß es durch das Christenthum höhere Innigkeit, Zartheit und Richtigkeit erhalten soll.[3] Unter dem Kapitel des Begehrungsvermögens handelt Reinh. auch das Gewissen ab als „die Neigung zur Frömmigkeit".[4] Wegen dieses Zusammenhangs des Gewissens mit der Religion „richten sich die Wirkungen des Gewissenstriebes ganz nach den Vorstellungen, die man von der Gottheit und ihrem Verhältniß gegen die Menschen hat".[5] Nachdem auch vom Körper des Menschen die Rede war, betrachtet das nächste (6.) Kapitel „die allgemeinsten Wirkungsgesetze der menschlichen Natur". Das erste und „höchste Grundgesetz des menschlichen Wesens und mithin auch das letzte Prinzip der Moral" ist „das Gesetz: der Mensch soll nach Vollkommenheit streben"[6]: also nicht minder eine Gesetzesmoral wie bei Kant, denn das „Prinzip" ist eine Forderung; nur daß es nicht wie bei Kant ein bloß formaler, noch auch ein materialer Grundsatz ist, der nur den Gegenstand „ohne alle Rücksicht auf die vernünftige Art des Wollens" anzeigt, sondern ein ge-

1) I, 101. 2) I, 157. 3) I, 172. 4) I, 246. 5) I, 248. 6) I, 268.

mischter Grundsatz. Denn nur dieser entspreche der aus Vernunft und Sinnlichkeit gemischten Natur des Menschen.[1] Und nur jener Grundsatz stelle das richtige Verhältniß von Moral und Religion her. Denn trennt man beide, so erhält man entweder eine Religion ohne Sittlichkeit, also einen unfruchtbaren Kultus, oder eine Moralität ohne Religion d. h. Gesetze ohne einen Urheber. Subordinirt man beide einander, so gründet man entweder die Moral auf die Religion (wie Crusius), wobei man aber die von der Religion unabhängigen sittlichen Anlagen des Menschen gänzlich übersieht, oder gründet die Religion auf die Moral, wie die Kantische Philosophie, womit man die Religion erniedrigt und Gott nur nöthig hat, um die schließliche Glückseligkeit zu bewirken. Nur wenn man sie beide koordinirt, so daß keine die andere entbehren kann, sichert man beider Würde. Dieß aber geschieht nur durch die Erhebung des Grundsatzes der Vollkommenheit zum Prinzip der Moral.[2] — Reinh. sieht nicht, wie sehr er damit Gott und Mensch koordinirt und damit den Grundgedanken des Christenthums und zugleich das Glaubensprinzip der Reformation verletzt. — Auf die Erörterung der Anlagen menschlicher Natur läßt Reinh. dann die von der Sünde und den Fehlern der Grundvermögen menschlicher Natur folgen. Darauf wird nicht nöthig sein weiter einzugehen.

5. Diesem 1. Theil stellt Reinh. im 2. Theil die wahre christliche Vollkommenheit gegenüber, und zwar an die Spitze den Nachweis, daß die Liebe gegen Gott und die Menschen das Hauptgesetz der christl. Moral sei; als deren Quelle aber weist er den Glauben nach.[3] Mit beiden Sätzen lenkt R. in den Zusammenhang ächt evangelischer Gedanken ein. Nur daß diese eben als Gesetz aufgestellt, nicht im neuen Wesen des Christen nachgewiesen werden.

Aber davon abgesehen berührt uns Vieles sympathisch: so wenn R. ausführt, daß „die Erzeugung der Tugend der Gesinnung nach“ „keine nach und nach bewirkte Veränderung sei, sondern daß sie in eben dem Augenblick erfolge, in welchem der wahre Glaube seinen Anfang nimmt“, d. h. daß der seligmachende Glaube zugleich der Anfang eines neuen Lebens sei und die Tugend in sich trage. Ferner, daß diese Tugend (also werden wir sagen dürfen, auch der Glaube in ihr) etwas nie Ruhendes, sondern immer Geschäftiges und Fortschreitendes u. s. w. sei, den ganzen Menschen mit allen seinen Fähigkeiten und ihren Aeußerungen umfasse, der Gesinnung und Form nach nur Eine Tugend sei, wenn auch der Materie und Ausübung nach sich mehrere Tugenden unterscheiden lassen, so daß also alle Tugenden ein einziges zusammenhängendes Ganzes ausmachen u. dgl.[4] In allem dem begegnen uns Reminiscenzen Luther's selbst, aus seiner Vorrede zum Römerbrief wie auch sonst. Wir sehen, daß R. die reformatorischen Gedanken nicht fremd waren. Er verknüpft sie nur eben mit dem Gedankengefüge, das ihm von der Wolff'schen Philosophie her geläufig war, ohne sie zu prinzipieller Durchführung zu bringen. Denn wenn er das christliche Prinzip der Liebe dem „höheren Prinzip“ unterordnet: „handle so,

1) I, 277. 2) I, 278 ff. 3), II 18. 4) II, 83 ff.

wie es der Würde, dem Werth und der Wohlfahrt deines Wesens gemäß ist"[1], so pfropft er das christliche Prinzip dem Stamm der natürlichen Erkenntniß auf, verleugnet also damit die Selbständigkeit desselben. So bewahrt sich bei ihm das ächt Christliche, nur eben in fremdartigen Zusammenhängen, aus denen es gelöst werden mußte. Aber mit Lebhaftigkeit tritt Reinh. für die Christlichkeit dieses Prinzips der Liebe gegen das Kantische Prinzip der sog. reinen Moral und gegen die gewaltsame Umdeutung des N. T. von Seiten der Kantischen Theologen ein.[2] „Nicht sowohl rein", als vielmehr „überspannt" sei eine solche Sittenlehre, während im Prinzip der Liebe höchste und reinste Moral zugleich in wirksamster Weise begründet sei. Es ist ein schöner Abschnitt, in welchem Reinh. dieß ausführt.[3]

6. Sofern die Liebe nun als Pflicht in Betracht kommt, bildet die Rechtfertigung dieses Prinzips den Uebergang zur Lehre von den Pflichten, welche R., nicht wie gewöhnlich nach den drei Objekten: Gott, Nächster, wir selbst, sondern entsprechend seinem Moralprinzip der Vollkommenheit oder Selbstveredlung nach den drei psychologischen Gebieten des Vorstellens, Fühlens und Wollens als Pflichten der christl. Weisheit, des christl. Sinnes, des christl. Betragens und Lebens abhandelt.[4] Das letzte nimmt den weitesten Raum ein, sofern hier das Betragen in Bezug auf den Körper, auf das äußere Glück, auf das allgemeine Beste, auf die besonderen Verhältnisse Andrer, endlich auf die äußerliche Verehrung Gottes in Betracht kommt. Diese Ausführungen füllen den 2. und 3. Theil der R.'schen Moral. Es versteht sich von selbst, daß hier eine Menge einzelner Fragen erörtert wird. Aber schon die angeführte Ordnung der Materien zeigt, daß die Stärke R.'s hier weniger in der Strenge der Systematik besteht. Dagegen hat der Stoffreichthum der einzelnen Fragen diese Moral auch noch neueren Ethikern werthvoll gemacht.

Es mögen nur einzelne Fragen beispielsweise angeführt werden. So wird im Abschnitt vom Verhalten gegen den Körper von der Nothwehr gehandelt[5], diese auf die Gefährdung des Lebens beschränkt, nicht auch auf die der Güter und der Ehre ausgedehnt, in jenem Fall die Nothwehr bis zur Entleibung des Angreifers verstattet und mit der Abwesenheit der Obrigkeit gerechtfertigt. Zur Erhaltung der Gesundheit wird die christliche Mäßigung[6], die Herrschaft über die Affekte — „ein Affekt läßt sich nicht selten durch den andern dämpfen"[7] — Mäßigkeit im Essen und Trinken[8] gefordert, wobei auch Hufeland's Makrobiotik eine Rolle spielt und eine Reihe von verständigen Erwägungen angestellt wird. Dazu ist freilich nicht gerade das Christenthum nöthig, sondern reicht auch bloße vernünftige Reflexion aus. Diese aber tritt im Gewande einer Selbstbeobachtung auf, welche mehr das Gepräge gesetzlicher Aengstlichkeit als

1) II, 107. 2) II, 110 ff. 3) II, 114—154. 4) II, 182 ff.
5) II, 524 ff. 6) II, 529. 7) II, 541. 8) II, 550 ff.

evangelischer Unmittelbarkeit und Freiheit an sich trägt. — Die im weiteren Verlauf folgenden Erörterungen über die christliche Keuschheit, über die Beherrschung seines Körpers, über Berufsgeschicklichkeit, Anmuth, Wohlstand &c. zeigen zwar die mannigfache Lebensbeobachtung und Lebenserfahrung des Verfassers, aber wir werden von einer solchen Aufzählung, die ihre Einheit nur in der formalen Beziehung auf den Körper hat, wenig befriedigt und das reformatorische Schema der drei Oekonomien vermissen, denen sich das Einzelne entsprechend einordnen würde.

7. Wenn schon bisher die Pflichtenlehre, welche R. auf die Lehre von der christlichen Tugend hat folgen lassen, ein Eingehen auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen sittlichen Fragen zeigt, so wächst diese Spezialisirung mit jedem weiteren Bande. Es ist die logische Gründlichkeit und zugleich die reiche Lebenserfahrung, wie sie beide ihm eigen waren, was sich darin ausspricht und seiner Moral einen über ihre wissenschaftliche Bedeutung hinausgehenden Werth auch noch für die Gegenwart verleiht.

Das Thema über den Genuß des äußeren Glückes führt zur Frage nach der Berechtigung äußerer Besitzgüter, der Ehre und des Nachruhms, der Vergnügungen u. dgl. Die speziellsten Fragen kommen hiebei zur Sprache und werden nach dem Maßstab eines besonnenen, nüchternen Urtheils entschieden. Bei dem ersten Punkt wird die alte Streitfrage des „Wuchers", d. h. des Zinsnehmens erörtert.[1] Bei dem Kapitel über die Ehre u. dgl. wird z. B. auch über die Berechtigung, sich um Pfarrstellen zu bewerben[2], oder auf Nachruhm bedacht zu sein[3] — und zwar beidemale im bejahenden Sinne gehandelt. Oder es werden bei dem Kapitel über die Herrschaft die Bedenken gegen geheime Gesellschaften — durch welche Einfluß gewonnen werden soll — ausgeführt. Das Kapitel über die Vergnügungen oder Ergötzlichkeiten veranlaßt Reinh. zu eingehenden Untersuchungen einerseits der Berechtigung, unter Umständen der Verpflichtung auch der Christen, „sich der Anstalten des Vergnügens zu bedienen", andrerseits der Bedenken, welche in der Wirklichkeit sich dagegen (Tänze, Spiele u. s. w.) erheben.[5] Mit bewundernswürdiger Literaturkenntniß ist hier ein genaues Eingehen auf das Einzelne verbunden. — Die Abtheilung, welche die Pflichten in Bezug auf die Beförderung des allgemeinen Besten enthält, geht sehr speziell auf die Pflichten gegen die Thiere[6], dann auf die Gerechtigkeitspflichten, der Vertragserfüllung[7], der Wiedererstattung[8], der Prozeßführung[9] u. s. w. ein. Allerdings in ziemlich loser Folge, wie es die Art dieser stoffreichen Moral ist, folgen die Pflichten der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Geselligkeit, der Feindesliebe u. s. w. aufeinander. In der Frage der sog. Nothlüge bringt R. nach seiner Weise werthvolle geschichtliche Beiträge. Daß er bei seinem Gegensatz gegen Kant mit dessen (und Fichte's) Rigorismus nicht übereinstimmt, wird man von vornherein erwarten.[10] Man wird die

1) III, 28 ff. 2) III, 54 f. 3) III, 57 ff. 4) III, 78.
5) III, 88 ff. 6) III, 123 ff. 7) III, 135 ff. 8) III, 142 ff.
9) III, 153 ff. 10) Vgl. III, 194 ff. 204 ff.

maßvolle Weise, mit welcher R. über diese Frage urtheilt, anerkennen müssen. Hier wie überall[1] will er nichts von unfruchtbaren Abstraktionen in der Behandlung der ethischen Fragen wissen, sondern rechnet er mit den Forderungen des wirklichen Lebens. Das wiederholt sich durchweg. So besonders in dem Kapitel über die Ehe[2], eine Abhandlung von etwa 200 Seiten, in welcher eine Fülle trefflicher und fruchtbarer Beobachtungen und Bemerkungen des erfahrenen Mannes und Christen wie des kundigen Gelehrten niedergelegt ist, die bis in das Einzelnste des ehelichen und des häuslichen Lebens sich erstrecken.[3] Und so ist es auch bei den übrigen Betrachtungen: über die Freundschaft, über das Leben im Staate, im Berufe u. s. w., wenn es auch die Nüchternheit in der Behandlung des Einzelnen weniger zu einer höheren und umfassenderen Behandlung und zu einer eigentlichen Systematik kommen läßt. Dasselbe gilt von den folgenden Erörterungen über die äußere Gottesverehrung, über Eid, Gelübde, Hausgottesdienst, Religionsverpflichtung und -bekenntniß u. s. w.[4]

8. Der 4. Bd. (1810), welcher als **dritter Theil** der Moral die „**allgemeinen Hülfsmittel der christlichen Vollkommenheit**" behandelt, ist wesentlich dogmatischer Art, nur daß die dogmatischen Lehren eben von ihrer „praktischen Seite" aus abgehandelt werden: von der Verbesserung der menschlichen Natur, vom Beistand Gottes dabei, also von der Gnade, von den Beweggründen zum Guten — den Beweggründen der Sittlichkeit und ihrer einzelnen Tugenden —, „von den Mitteln und Anstalten, die Ausübung des Guten zu erleichtern und zu befördern", den verschiedenen Tugendmitteln u. dgl. ist hier die Rede.

Zwar in der sprachlichen Formulirung der Materien tritt dem Leser noch ganz die kühle unbiblische und unkirchliche Sprache der Uebergangszeit entgegen. Aber im Inhalt kann man doch den Fortschritt der Zeiten und der Entwicklung Reinhard's selbst nicht ganz verkennen. Freilich daß die kirchliche Lehre voll zum Ausdruck käme, daran fehlt noch viel. Es ist immer nur eben ein göttlicher Beistand, von dem er redet, und mit welchem die Thätigkeit des eigenen freien Willens sich verbinden muß.[5] Und es macht auf uns doch einen etwas seltsamen Eindruck, Reinh. so ausführlich mit historischen und literarischen Belegen aus allen Zeiten, vorchristlichen und christlichen, beweisen zu

1) Vgl. z. B. seine Polemik gegen Kant und Fichte in den Fragen über das eheliche Leben III, 320 Anm.

2) III, 298 ff.

3) Z. B. bis zu den Schwiegermüttern und den ehelichen Verdrießlichkeiten III, 418 f. oder im Kapitel über die Kindererziehung bis zur Pflicht der Mütter, die Kinder selbst zu nähren, und der Frage von den Ammen III, 464 f.

4) III, 678—818.

5) Vgl. z. B IV, 18 ff.: „Von einer wundervollen Umschaffung und Einwirkung kann also die Verbesserlichkeit der menschlichen Natur nicht abhängig gemacht werden" S. 21, wenn auch „ein höherer, selbst außerordentlicher Beistand zum Guten nicht bloß wünschenswerth, sondern auch nöthig und unentbehrlich" ist S. 22.

sehen, daß es doch Tugend auf Erden gibt, daß sie also möglich ist.[1] Bei diesem Nachweis der Wirklichkeit der Tugend bleibt der Unterschied der christlichen von der außerchristlichen ganz außer Betracht. Die Schrift dient ihm nur ebenso zum Beweis dafür, daß „der sündige Mensch sich bessern und tugendhaft werden könne“[2], wie etwa die Lebensbeschreibungen und Memoiren aus den verschiedenen Jahrhunderten oder die Schriftsteller der vorchristlichen Zeit. Mehr Nöthigung, das spezifisch Christliche hervorzuheben, hat Reinh. in dem Abschnitt über „den Beistand Gottes und seines Geistes zum Guten“. Freilich erörtert er zuerst sehr ausführlich[3] die sittlichen Anregungen und Förderungen, die im natürlichen Lauf der Dinge und der Geschichte und in den entsprechenden Führungen Gottes enthalten und gegeben sind, wobei außer den bürgerlichen Einrichtungen z. B. auch Krieg und Handel u. dgl. eine Rolle spielen — und dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem diese Seiten staatlichen und gesellschaftlichen Handelns in dieser Moral überhaupt in Betracht kommen, was man gewiß als einen wesentlichen Mangel systematischer Ordnung wird bezeichnen müssen —; aber er läßt darauf doch als etwas wesentlich Verschiedenes den „übernatürlichen Beistand Gottes zum Guten“ folgen, der durch die Gnadenwirkungen des heil. Geistes sich vollzieht[4], welche er auch von der logisch-moralischen Kraft und Wirkung unterscheidet, wie sie dem Worte Gottes natürlicher Weise eignet.[5] Es ist die mehr oder minder semipelagianische Annäherung an die Kirchenlehre, die sich in diesem Supranaturalismus kundgibt, so sehr dieser auch, wie es bei Reinh. klar ersichtlich ist, mit der Kirchenlehre übereinstimmen will.[6] Danach bestimmen sich denn auch die Pflichten — der Empfänglichkeit, der Achtung, des Gehorsams u. s. w. — in Bezug auf diesen Beistand Gottes zum Guten.

Eine ausführliche Abhandlung widmet Reinh. den „Tugendmitteln“, die er nach den verschiedensten Gesichtspunkten klassifizirt und u. A. neben den geistigen auch sinnliche aufführt, wie die Betrachtung der Natur und die rührenden Einwirkungen u. s. w. derselben. Es wird als charakteristisch für die Macht, welche die sentimentale Denkweise jener Zeit auch über so nüchterne Geister wie Kant und Reinh. ausübte, bezeichnet werden dürfen, wenn R. im Anschluß an Kant's Kritik der Urtheilskraft S. 167 ff. auch die sittliche Einwirkung der Blumen zu den Tugendmitteln rechnet.[7] „Jedes Besserungsmittel, wodurch das Gemüth in eine lebhafte fromme Rührung versetzt“ wird, ist zu billigen. „Die Natur besitzt die Kraft, Rührungen hervorzubringen, in hohem Grade, und die weise Benutzung dieser Kraft muß den wirksamsten Tugendmitteln beigezählt

1) IV, 62 ff. 2) IV, 113. 3) IV, 129–229. 4) IV, 230 ff.

5) IV, 251 ff. Aehnlich in seiner Dogmatik; vgl. hierüber meine Lehre vom freien Willen u. s. w. S. 256 f.

6) Vgl. z. B. S 274 f.

7) Kant a. a. O. S. 172: „So scheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld und nach der Ordnung der sieben Farben von der rothen an bis zur violetten 1. zur Idee der Erhabenheit, 2. der Kühnheit, 3. der Freimüthigkeit, 4. der Freundschaft, 5. der Bescheidenheit, 6. der Standhaftigkeit u. 7. der Zärtlichkeit zu stimmen“. Reinh. hat diese Zeichensprache der Natur sogar in einer Predigt zu behandeln versucht (II, 279 ff. nach Moral IV, 490).

werden."[1] Der Herr hat selbst „in den Armen der Natur zuweilen Nächte im Gebet durchwacht", und „selbst die letzte Stärkung zu seinem Leiden in einem Garten am Oelberg und in der freien Natur gesucht"![2] Wie wir uns aber auch alles andere, die besondere Art des Lebensberufs mit seinen natürlichen Versuchungen und Gefahren, die bürgerlichen Verhältnisse, die Schickungen des äußeren Lebens, Gesundheit und Krankheit, Wohlhabenheit und Armuth u. s. w. zu Tugendmitteln dienen lassen sollen, wird weitläufig abgehandelt, und bei dieser Gelegenheit wieder die betreffenden Materien selbst, wie z. B. Wohlhabenheit und Armuth, erörtert, statt sie an ihrem Ort — also im Zusammenhang des sozialen Lebens, der Stellung zum Besitz, Erwerb, Arbeit u. s. w. zu behandeln. Bis zur Frage über das „Leben auf dem Lande und in der Stadt" in seiner sittlichen Bedeutung erstreckt sich die Untersuchung.[3] Daß das Fasten einen Gegenstand längerer Erörterung bildet[4], versteht sich von selbst; woran sich dann die übrigen sog. Mortifikationen schließen. Auch die religiösen Pilgerreisen werden in ihrer sittlichen Bedeutung besprochen und widerrathen.[5] An die Abhandlung über den Werth u. s. w. der Beispiele schließt sich eine Betrachtung über die „Bilder als Tugendmittel"[6] und ihren zweifelhaften Werth, unter Umständen ihre bedenkliche Wirkung, sowie über die „Einsamkeit" und ihre Gefahren und sonstige vermeintliche Tugendmittel bis zu den „Tagebüchern", die damals bekanntlich sehr im Brauche waren und von Reinh. auch, unter bestimmten Bedingungen, mehr empfohlen als widerrathen werden. Es bedarf nicht erst der Erwähnung, daß alle diese Abschnitte mit werthvollen literarischen Notizen versehen sind.

Diese fallen im 5. Bd.[7] im weiteren Verlaufe weg, da R. sowohl diese nachträglich hinzuzufügen, wie er pflegte, als auch das Werk selbst zu vollenden durch seinen Tod (1812) verhindert wurde. Hier wird unter dem Gesichtspunkt der Tugendmittel sowohl die „kirchliche Gemeinschaft als Besserungsmittel betrachtet" — gewiß eine sehr dürftige Betrachtungsweise, über welche erst eine folgende Zeit hinausführte —, als auch die heil. Schrift „und andere nützliche Bücher"[8] und der Gottesdienst u. s. w. Man sieht, wie sehr es hier noch an der Würdigung der Kirche und der sozialen Seite des christlichen Lebens überhaupt fehlte. Auch Taufe und Abendmahl kommen unter dem Gesichtspunkt der Tugendmittel in Betracht.[9] Daran schließen sich die Kapitel über die innere Sammlung, die Selbstprüfung, Selbstbeobachtung, Betrachtung, Todesbetrachtung u. s. w. an. Zwar gehen diese Erörterungen fast durchweg über den engen Rahmen, in dem sie gefaßt sind, hinaus und geben R. Anlaß zu mannigfachen beachtenswerthen Bemerkungen und Mittheilungen, aber es ist doch ein ungeeigneter Gesichtspunkt, unter den sie — als Tugendmittel — gestellt sind, statt Momente in der Darstellung des Christenlebens selbst zu sein. In besonderen Grade gilt dieß vom Gebet, auf welches R. unter dem — allerdings auch sonst geläufigen — Gesichtspunkt des Tugendmittels hier zurück-

1) IV, 491. 2) IV, 498. 3) IV, 581. 4) IV, 587 ff.
5) IV, 622 ff. 6) IV, 655 ff.
7) Herausg. vom Grafen von Hohenthal 1815.
8) V, 22 ff. 9) V, 78 ff. 85 ff.

kommt.[1] Denn wenngleich R. auch hier über die Grenze jener Betrachtungsweise mehrfach hinausgeht, so drängt sich doch die unwillkürliche Empfindung auf, daß das Gebet viel richtiger als Bethätigung christlicher Sinnesweise zu betrachten wäre.

Aber auch der nächste, 4. Haupttheil der Moral führt nur an die Schwelle derselben, indem er „von der Entstehung der wahren Besserung und der allmählichen Ausbildung des Menschen zur Vollkommenheit" handelt[2], d. h. von der Erweckung, von der Sinnesänderung, der Sündenerkenntniß und der damit „verknüpften Traurigkeit und Reue", vom „Bußkampf" und der „heilsamen Verzweiflung" handelt. In dieser Betrachtung bricht die Arbeit ab. Es ist aber im Hinblick auf neuere Verhandlungen[3] über den Bußkampf von Interesse zu sehen, in welchem Sinn R. von einem „Bußkampf" redet, der unter gewissen Umständen werde eintreten müssen als „ein peinlicher Wechsel in der Seele von Furcht und Hoffnung, von gänzlicher Rathlosigkeit und dem Bestreben Hülfe zu suchen", „ein Wechsel, der alle Eigenschaften eines heftigen Kampfes an sich hat und alles in Aufruhr bringt", so zwar, daß „er auch auf den Körper einen Einfluß äußert" u. s. w.[4] Wobei R. aber zugleich weit entfernt ist, ihn zum allgemeinen Erforderniß der wahren Sinnesänderung zu machen. Man wird auch hier die Nüchternheit des kundigen Mannes und Christen anerkennen müssen, dessen inneres Leben und Erfahrung reicher und voller war, als das Schema des Systems und des durch die moralisirende Vergangenheit gebundenen Ausdruckes erkennen ließ. Der Supranaturalismus ist hier auf dem Weg vom Wolffianismus zur Kirche.

9. Auch seine Predigten enthalten viel moralischen Stoff. Darauf hier einzugehen ist unthunlich und auch um so weniger nöthig, als das System der Moral eine sehr große Zahl von Verweisungen darauf enthält; wie auch die übrigen Schriften und speziell die Monographie „über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre" 1801 wiederholt angeführt werden. Diese Monographie behandelt mit feinem Sinn, ausgewählter Literatur und vielseitiger Lebensbeobachtung die sittliche Verirrung der Mikrologie, welche Dingen, die für die Sittlichkeit gleichgültig sind, eine unberechtigte Wichtigkeit zuschreibt[5], welche Mücken seigt und Kameele verschluckt u. s. w., wie Reinh. mit Berufung auf Matth. 23, 14—23 erinnert. Durch alle Zeiten und nach allen Seiten verfolgt er diese falsche Mikrologie mit einer Fülle von zum Theil interessanten Belegen, auch aus dem Gebiet der falschen pietistischen

1) V, 194 ff. 2) V. 265 ff.
3) Vgl. Ritschl in s. Gesch. des Pietism. mehrfach.
4) V, 378.
5) „Ein solcher wird, wie ein scharfsinniger Schriftsteller sehr treffend sagt, seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreuen und die Herrschaft der Tugend in Tyrannei verwandeln." Er meint damit Kant's „Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre" (S. 53).

Aengstlichkeit und Gesetzlichkeit. Man wird das sittliche Urtheil im wesentlichen billigen müssen. Es ist die evangelische Freiheit, welche Reinhard hier meint und vertritt. Aber es fehlt viel, daß er sie aus der richtigen Quelle ableitete. Er rechtfertigt sie durch den gesunden sittlichen Takt, der ihn leitet. Aber daß sie eine Wirkung des rechtfertigenden Glaubens und seiner Gnadengewißheit sei — davon ist mit keinem Wort die Rede. Er hatte kurz vorher seine berühmte Reformationspredigt im J. 1800 über jene Grundlehre der evang. Kirche gehalten. Aber ihre Konsequenzen für das sittliche Leben und Urtheil wußte er nicht zu ziehen. So blieb er auf der Stufe des Gesetzes stehen, auch wo er die Freiheit vertritt.

10. Eine ganz andere geistige Luft weht uns aus Joh. David Michaelis' (1717—1791) Moral (2 Bde., herausg. von Stäudlin 1792) entgegen. Eine Polemik gegen Kant, überhaupt eine Berücksichtigung Kant's findet sich bei M. nicht. Aber er ist vom strengen sittlichen Geist Kant's weit entfernt. Es ist gewöhnlichste Glückseligkeitslehre, was er vorträgt. Und wenn er schon in seiner Dogmatik oberflächlich war, so ist er es in seiner Moral noch viel mehr. Er hatte früher über die theol. Moral Vorlesungen gehalten; später arbeitete er eine solche über die philosophische Moral aus. Er konnte das um so eher, als nach seiner Ueberzeugung sich beide in der Pflichtenlehre nicht von einander unterscheiden.[1] Seine philos. Moral ist (nach Stäudlin's Vorrede) „in der Hauptsache blos ein Versuch, die Sittenlehre der Bibel durch die Forschungen der Vernunft zu befestigen". Diese Vernunft aber ist sehr mäßig, im Grunde nur ein weltläufiger, ziemlich ordinärer, gesunder Menschenverstand. Sein Grundsatz der Moral ist, „suche die ausgedehnteste Glückseligkeit des Ganzen zu befördern".[2] Die Glückseligkeit aber kann in nichts anderem als in angenehmen Empfindungen bestehen.[3] In diesem Sinne be-

1) „Beide kommen in sehr vielen Stücken überein; beide gebieten völlig einerlei Pflichten", S. 4. Aber die christl. Moral hat „große Verdienste um die philosophische". „Es ist wenigstens klar, daß es jetzt leichter wird, richtiger in der Moral zu philosophiren als vor der Zeit des Christenthums", S. 9.

2) 79: „Und dieser Satz ist es, aus dem ich die ganze Moral herleite". Diesen Satz vertritt er gegen das Wolff'sche Vollkommenheitsprinzip S. 82 f.

3) S. 22. 25: „Es muß eine Reihe und Anzahl angenehmer Empfindungen sein, die uns glückselig macht: ist diese zu klein oder zu kurz, so können wir uns bei ihr nicht glücklich nennen. Eben dieß ist das Fehlerhafte der meisten lasterhaften Vergnügungen, daß sie so kurz sind und Reue oder Ekel zurücklassen oder ihre eigene Wiederholung hindern (z. B. bei dem von Wollüsten Entkräfteten), und der Zweck der Moral ist nicht, uns Lasten aufzulegen, sondern uns von diesen schädlichen Vergnügungen zu dauerhafteren zu führen".

kennt Mich. mit Epikur übereinzustimmen.[1] Gegenüber solchen Erklärungen lernen wir Kant um so mehr schätzen. Denn hier verliert die Sittlichkeit alle eigene Würde und innere Wahrheit und wird zu einer Sache der Berechnung. Besteht kein innerer sachlicher Unterschied zwischen sittlich und unsittlich, so muß schließlich „das zukünftige Leben" aushelfen, um „zwischen dem Glück der Bösen und Guten" einen Unterschied zu machen.[2]

Eine solche Denkweise macht es auch erklärlich, daß diese Moral sich ungewöhnlich viel mit dem „Vergnügen" des Geschlechtsgenusses zu thun macht und auch hier die Sittlichkeit nur wegen der „Folgen" u. s. w. zu empfehlen weiß.[3] Dem entspricht es, daß M. über die Geschlechtsfragen in den Abschnitten über Ehestand, Onanie u. s. w. mit unangenehmer Ausführlichkeit handelt (II, 217—290). — Auf andere Einzelnheiten einzugehen verlohnt sich nicht der Mühe. Die Haltung des Ganzen ist zu unwissenschaftlich. Nur etliche Bemerkungen über den Tanz mögen hier noch folgen zur Kennzeichnung des hier herrschenden Tons. „Keine Leibesbewegung ist so gesund, so dem Leibe zuträglich als das gemäßigte Tanzen"; „sie befördert recht die vom Medico gewünschte Transpiration und den Schlaf. Sie ist sonderlich Studirenden anzurathen; das Vergnügen, welches sie begleitet, kann sie nicht zur Sünde machen." „Dabei ist aber auch nicht zu verschweigen, daß die Passion zum Tanzen übertrieben werden könne; und dann verbietet es die Moral: z. B. wenn durch Excesse im Tanzen die Gesundheit verdorben wird, wie sonderlich bei nächtlichen Bällen, nach denen man sich beim Nachhausegehen gefährlich verkältet; wenn der Zweck der Tänze ist, der Keuschheit nachzustellen, gewisse unzüchtige Tänze"[4] u. s. w. Man wird anerkennen, daß dieß eine sehr fadenscheinige Moral ist, die sich auf Nützlichkeitserwägungen reduzirt und bei welcher an die Stelle der Wissenschaftlichkeit das bloß äußere Räsonnement tritt.

11. Davon unterscheiden sich Tittmann's und Döderlein's Lehrbücher der christl. Moral zu ihrem Vortheil, wenn sie gleich ebenfalls im Vergleich zur schweren Rüstung, in welcher Reinhard's Gelehrsamkeit und Durcharbeitung bis ins Einzelnste einhergeht, im leichteren

---

1) S. 23: „Die Epikuräer sagten, wenn ich sie günstig auslegen will, eben das, was ich behaupte, da sie die Lust für das beste Gut ausgaben — so lange man nur nicht diese bloß auf die angenehmen Empfindungen des Leibes einschränkt" S. 24: „Das Tugendhafte kann unmöglich dieß höchste Gut sein. Warum schmeckt mir der Wein? Gewiß nicht, weil er ein Mittel zur Tugend ist. Vielmehr ist die Tugend ein Mittel zur ἡδονή".

2) S. 40.

3) S. 48: „Ueberhaupt aber werden die meisten der Ehegatten in kurzer Zeit so gewohnt, daß sie bei ihm dasjenige Vergnügen nicht schmecken, welches die unerlaubte Liebe gewährt. Ihr Ehestand ist languissant und gleichgültig" u. s. w. „So wird ja die Moral die uneheliche Liebe billigen, die uns glücklich macht! Nein, keineswegs! Sie ist empfindlicher, aber sie zieht auch sehr unglückliche Folgen nach sich, sonderlich im Ganzen." So im Abschnitt über die Glückseligkeit!

4) S. 345. 346 f.

Gewand kompendiarischer Darstellung erscheinen, die sich in der Begründung mit Schriftzitaten oder kurzen Literaturangaben (Döderlein) begnügt. Die Ablehnung des Kantischen Rigorismus haben beide miteinander gemein. Tittmann's (1773—1831 in Leipzig) „Christl. Moral" (1783. 85), 3. umgearb. Ausg. 1794, lehnt es von vornherein ab, auf jene „neuen Untersuchungen" einzugehen.[1] Der Kantische Rigorismus ist ihm Ueberspanntheit. Zwischen diesem und dem Leichtsinn scheint ihm das rechtverstandene Christenthum den richtigen Mittelweg zu gehen. Aber wie er das „Christenthum" versteht, ist es ihm nur eben besser und nützlicher „zur Beförderung der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit" als die philosophische Moral; denn die „Gebote Jesu" sind „vollständig, deutlich, allen Kräften und Bedürfnissen der menschlichen Natur in jeder Rücksicht angemessen, allgemein und unveränderlich"[2], ihre Beobachtung „auch nicht schwer, sondern leicht", „inwiefern wir die deutlichste und gewisseste Erkenntniß von denselben, die mannigfaltigsten und wirksamsten Beweggründe, die nöthigsten Kräfte und endlich den mächtigsten Beistand Gottes zu ihrer Erfüllung haben".[3] „Die Moral führt zur Glückseligkeit, indem sie den Verstand, das Herz und das Leben des Menschen bildet" 2c.[4] Wir vernehmen in dem Allen die Töne der vorhergehenden Aufklärungs- und Uebergangszeit und ihrer ganzen Denkweise, die sich hier nur mit der Berufung auf die Schrift schmückt und mit dem kirchlichen Bekenntniß im Einklang zu stehen sich einbildet, während sie doch vom eigentlichen kirchlichen Verstand so gut wie nichts an sich hat. Die „Geschichte der christl. Moral" (§ 31) ist auf einer Seite mit einer Oberflächlichkeit abgemacht, die durch nichts übertroffen werden kann.[5] Die Darstellung der Moral selbst handelt im 1. Theil

---

1) „Wenigstens hab ich mich noch nicht überzeugen können, daß das bisherige System der Moral, oder gar das Christenthum selbst, den Vorwurf verdient, als ob es nicht aus den reinsten und edelsten Gründen Besserung und Tugend empfehlen und andringen sollte." „Es liegt am Tage, daß die christliche Moral von der schlaffen Nachgiebigkeit einer leichtsinnigen und der allzu großen Strenge einer überspannten und räsonnirenden Philosophie gleich weit entfernt sei, und indem sie den Menschen von allen Seiten angreift und durch Motiven von allerlei Art für das Gute zu interessiren sucht, in ihren Beweggründen ebensowohl als in ihren Vorschriften den Kräften und Bedürfnissen der menschlichen Natur zu allen Zeiten angemessener sei und mehr Weisheit und Tugend und Glückseligkeit wirken könne als jede andere." Vorrede p. VIII. IX.

2) S. 7. 8. 3) S. 9. 4) S. 13.

5) „In den mittleren Zeiten gab man ihr mehr systematischen Zusammenhang, jedoch beging man einen doppelten Fehler: entweder man vermischte sie mit philosophischen Grundsätzen und spitzfindigen Untersuchungen, oder spannte

„von der sittlichen Besserung“, im 2. „von dem pflichtmäßigen Verhalten eines gebesserten Menschen“, im 3. „von den Besserungsmitteln“. Das Ganze ruht auf pelagianischer und rationalistischer Grundlage, operirt mit den oberflächlichsten Abschwächungen der biblischen und kirchlichen Begriffe[1] und konnte nur zu einer Gesetzesmoral führen.

Nur etliche Einzelheiten mögen herausgehoben werden. „Das Gewissen ist das Urtheil oder die Ueberzeugung und Empfindung von Recht und Unrecht und das daher entstehende Bewußtsein, recht oder unrecht gethan zu haben, oder: das Gefühl vom Guten und Bösen, von Recht und Unrecht. Moralisches Gefühl.“ „Es ist aber entweder ein gutes oder böses, ein richtiges oder irriges, ein gewisses oder zweifelhaftes, ein starkes oder schwaches, ein ruhiges oder unruhiges, ein beflecktes oder unbeflecktes, ein enges, zartes oder weites, ein schlafendes oder wachendes.“[2] „Pflicht und Tugend sind verschieden; diese ist ein Gemüthszustand, jene eine einzelne Handlung. Diese ist nur eine einzige, jener aber sind mehrere.“ „Pflichten sind Handlungen, die man thun oder unterlassen soll und muß, Befugnisse aber sind Handlungen, die man thun und unterlassen kann.“ „Das Erlaubte ist das, was weder geboten noch verboten, sondern unserer Freiheit überlassen ist“; aber es „kann unter gewissen Umständen pflichtmäßig, aber auch ebenso wohl pflichtwidrig und unerlaubt werden.“[3] Kollision der Pflichten „ist kein wirklicher Streit, sondern bloß ein scheinbarer“, d. h. „nicht ein Widerspruch der Gesetze“, „sondern der wirklichen Erfüllung derselben im gegenwärtigen Falle“. „Es treffen nämlich entweder Befugnisse und Befugnisse, oder Befugnisse und Pflichten, oder Pflichten und Pflichten“, „oder endlich Pflichtleistungen so zusammen, daß man nur eines thun kann, das andere aber unterlassen muß“. Es kann also geschehen, daß „eine Pflicht übertreten werden muß“, „oder nicht erfüllt werden kann“, so ist etwa „die größere der geringeren vorzuziehen; und wenn sie beide gleich sind, ist die Wahl unserem Gewissen zu überlassen“.[4] Das ist freilich eine

---

sie, wider ihre eigentliche Absicht, über die Kräfte des Menschen. Zu Anfang der Reformation erhielt sie einige Vortheile (!); aber als eigene Wissenschaft ist sie gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Gg. Calixtus behandelt worden“ u. s. w. Das wird ausreichen zur Charakteristik dieser Geschichtsdarstellung.

1) Z. B. über die „Besserung“. Die Besserung wird in der h. Schrift „bildlich“ benannt. „Sie heißt 1. Glaube im weitläufigsten Sinn des Wortes Röm. 1, 8.“ 2. „Erleuchtung: Aufklärung, Belehrung“ u. s. w. 5. Wiedergeburt — „in engerer und besonderer Bedeutung wird es Joh. 3, 3. 5 gebraucht, nämlich von der Veränderung der Denkungsart in Absicht auf jüdische Vorurtheile von dem Messias und des äußeren Religionsbekenntnisses“. In dieser Weise werden 18 biblische Bezeichnungen erklärt, von „Glaube“ bis „gute Werke“, und dann fortgefahren: „Alle diese und dergleichen Ausdrücke sind gleichbedeutend und bezeichnen eine und eben dieselbe Sache, nämlich die moralische Besserung“ S. 21. Sünde ist eine Thätigkeit, „die von irgend einem Gesetze der Vernunft und der Offenbarung Gottes abweicht“. „Sünde eines Christen insonderheit ist eine jede solche Thätigkeit, die von den Vorschriften und dem Muster Jesu abweicht.“ S. 49. 50.

2) S. 177 f. 3) S. 185. 4) S. 195.

geringe Berathung. Und auch „der sicherste Weg in zweifelhaften Fällen“ dasjenige vorzuziehen, „wovon man für sich selbst wenig oder keinen Vortheil zu erwarten oder wohl gar Beschwerlichkeit und Nachtheil zu befürchten, desto mehr aber für Andere Nutzen zu hoffen hat“, kann leicht irre führen.

12. Ein lebhafterer Geist, mehr wissenschaftliche Art, aber auch mehr schriftstellerisches Selbstbewußtsein tritt uns in des Jenenser Joh. Christoph Döderlein (1746—1792) Schrift „Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre“ (1789. 90) 3. Ausg. 1794 entgegen. Er nimmt (in der Vorrede zur 2. Aufl.) gegenüber der Kantischen Moral eine viel entschiedenere Stellung ein, unbekümmert, wie er sagt, um das „Achselzucken“, mit dem man auf jener Seite seine Haltung aufnehme, wenn ihm auch unter den neuesten philosophischen Moralisten „Kant und Garve die schätzbarsten sind“; er ist Eklektiker. Wenn nur seine eigene christliche Position gesicherter wäre! Aber wenn er den Kritiker zurückweist, „der es widersprechend findet, daß keine Pflicht der christl. Sittenlehre (diejenigen, die sich auf Jesum beziehen, ausgenommen) ganz neu und unbekannt vor Christo gewesen sein soll — man nenne mir die, die es war! — und dennoch die christl. Moral größere Vollständigkeit (durch Zusammenstellung) haben kann“ u. s. w., so zeigt er damit, daß er von dem Spezifischen und Neuen des christlichen Prinzips sehr wenig Verständniß hat. Zu den sittlichen Vorschriften der früheren Zeit treten die, welche „sich auf Jesum beziehen“ nur als ein Mehreres äußerlich hinzu.[1] Daß von dieser Anschauung aus sich ebenfalls nur eine Gesetzesmoral ergeben konnte, versteht sich von selbst. So beginnt er denn auch, nachdem die Einleitung „von der moralischen Natur des Menschen“, den „Hindernissen der Sittlichkeit“, den „Beförderungsmitteln der Sittlichkeit“, „von der Tugend“ und „von der Moral“[2] gehandelt hatte, den 1. Theil mit „der Erkenntniß der Gesetze“. Denn Gesetz und Pflicht sind die Größen dieser Moral. Wie aus der „Kenntniß“ derselben freilich die „Gesinnung des Christen“ hervorgehen soll, von welcher der 2. Theil

1) Vgl. auch § 73 (S. 45).

2) Hier bringt er auch einen — sehr oberflächlichen — Abriß der Geschichte der Moral. Von Luther weiß er nur zu sagen, daß sein Geist „helle Begriffe mit Neigung zur Mystik verband“, aber „zum Theil auch selbst Luther's leicht zu mißverstehende Aeußerungen über die guten Werke im Wege standen“ S. 57. Für die zukünftige Bearbeitung der Moral hofft er Besseres, „wenn die christl. Rechtschaffenheit als die Hauptsache angesehen, die Nothwendigkeit und der Werth jeder Pflicht auf richtige Grundsätze gebracht, die Einschärfung der Pflicht nach richtigen psychologischen Grundsätzen eingerichtet, die Lehre von der Bekehrung nicht durchaus als Grundlage der Moral angesehen u. s. w. werden“ S. 58.

handelt, bleibt um so unverständlicher, als Döderlein ausdrücklich „die Bekehrung als Grundlage der Moral" ablehnt, wenn er gleich auch von der Bekehrung handelt, nämlich bei dem „bereits verschlimmerten Menschen" [1], neben welchem er auch einen „noch unverdorbenen Menschen" kennt, bei dem freilich auch „die Richtung des Gemüths aufs Gute — nie allgemein, stets schwankend und immer schwach sein wird".[2] Man sieht, von reformatorischer Sünden- und Gnadenerkenntniß ist hier sehr wenig. Und damit fehlt auch der Moral die richtige Grundlage und die Voraussetzung, welche sie über die Gesetzesmoral hinauszuheben vermocht hätte.

Daran ändert auch die Hervorhebung der Menschenliebe als christlicher Tugend nichts. „Sie erhält ihren christlichen Werth durch ihre Allgemeinheit", „ihre Reinigkeit", „ihre Aufrichtigkeit", „Festigkeit und Treue" und „ihre Thätigkeit und Einfluß auf das ganze Betragen gegen den Menschen." „Hieraus werden sich theils die Verdienste Jesu und seiner Religion um die allgemeine Menschenliebe und um das ganze menschliche Geschlecht erkennen lassen, da er sie nicht allein vorzüglich lehrt und so nachdrücklich empfiehlt, sondern auch durch die Vorstellung, daß Gott unser aller Vater ist, und durch die Aufhebung des engherzigen Judenthums die Vereinigung der Menschen erleichtert (καταλλαγὴ κόσμου) und durch seine großmüthige Aufopferung für die Welt das edelste Muster der ächten Menschenliebe gegeben hat" u. s. w.[3] Hier haben wir den trivialsten, freimaurerischen Moralismus. — Dem entspricht auch der 3. Theil, welcher von den Aeußerungen der christl. Gesinnung handelt, gegen Gott — in der Religionsverehrung —, gegen Jesum — in dem Andenken an ihn, wozu auch das Abendmahl dient —, gegen uns selbst und gegen unsere Nebenmenschen. Näher darauf einzugehen wird nicht nöthig sein.

Man wird zugestehen müssen: wenn es einmal eine Gesetzes- und Pflichtmoral sein sollte, dann lieber eine gründliche und ernste, wie sie die Kantische Moral enthielt. Und so wird man es begreiflich finden, daß diesen Moralisten die strengeren Kantianer geistig überlegen waren.

§ 60. Die Vertreter der Kantischen Moral in der Theologie.

Im Gegensatz gegen jene Ablehnungen fand die Kantische Moral wie in der Praxis der kirchlichen Lehrunterweisung Eingang, so vor allem in der wissenschaftlichen Theologie vielfache Vertretung; so an J. Wilh. Schmid und K. Christ. Erh. Schmid in Jena, J. E. Christ. Schmidt in Gießen, Tieftrunk in Halle, Diak. Dutten-

1) S. 104 f. 2) S. 117. 3) S. 167 f.

hofer in Württemberg und Anderen, welche alle die christl. Moral mit der Kantischen für identisch erklärten und die Religion auf die Moral begründeten — in Umkehrung der biblischen und reformatorischen Wahrheit.

1. Wie früher die demonstrative Methode Wolff's die Predigten u. s. w. beherrschte, so wiederholte sich dieß jetzt für Katechetik, Homiletik u. s. w. mit der praktischen Philosophie Kant's; vor allem aber auf dem Gebiete der Moral. Dasselbe Jena, an welchem Döderlein Kant abgelehnt hatte, erhielt einen energischen und selbstbewußten Vertreter der Kantischen Moral an J. W. Schmid (1744—1798), der zugleich ein scharfer Gegner der Moral Reinhard's war. Jena war durch die Berufung des Philosophen Reinhold (1787) und durch die Allg. Literaturzeitung (1785) ein Hauptsitz der Kantischen Philosophie geworden und gewann nun auch in W. Schmid und seiner „Christl. Moral wissenschaftlich bearbeitet, 1. Bd. 1797“ eine theologische Vertretung im Sinne der Uebereinstimmung der Kantischen und der christlichen Moral. Schon in seiner Schrift „Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel“ 1790 hatte Schmid „gezeigt, daß die moralischen Prinzipien der neueren kritischen Philosophie der Sittenlehre Jesu vorzüglich eigen sind“, darauf 1793 eine „Theol. Moral“, 1794 ein „Lehrbuch der theol. Moral“ folgen lassen, in welchen er „die Vereinigung der philosophischen und christlichen Moral“ zu vollziehen suchte, und diese dann zur „christlich wissenschaftlichen Moral“ 1797 umgearbeitet, deren Vorrede die Polemik Reinhard's gegen die Kantische Moral in schärfster und eingehender Weise zurückweist [1] und für Kant eintritt.

„Der Grundsatz der Moral muß ein rein formaler sein, weil man die Handlungsweise erst wissen muß, ehe man die Anwendung davon auf ein bestimmtes Objekt machen kann.“ [2] Was das Verhältniß zur Offenbarung betrifft, so kann eine Offenbarung wohl „Lehren bekannt machen, welche die Grenzen der Vernunft überschreiten“, „aber in Absicht auf moralische Vorschriften kann sie allerdings keine Autorität zulassen, die nicht in der eigenen Autorität des vernünftigen Willens gegründet sei; ohne Autonomie oder eigene Gesetzgebung ist keine wahre Sittlichkeit möglich, sowie durch Heteronomie oder eine fremde, von außen herkommende Gesetzgebung alle Moralität aufgehoben wird“. Denn die Vernunft muß nach apodiktischen und allgemeingültigen Grundsätzen entscheiden, sonst würde für die verschiedenen Wesen eine verschiedene Moral gefordert. „Deßwegen ist aber doch eine geoffenbarte Sitten-

1) Vorrede p. XIX—XLVI.
2) p. XXVII.

lehre allerdings zulässig, nur darf sie keine anderen als Vernunftgesetze enthalten, weil Gott als höchstes moralisches Wesen die Menschen als vernünftige, freie, moralische Geschöpfe, nicht auf eine sklavische Weise durch diktatorische Aussprüche, sondern durch ihre Vernunft auf eine freie Weise zum Gehorsam gegen sich auffordern kann. Die Absicht einer Offenbarung kann also auch keine andere sein, als der unaufgeklärten Vernunft zu Hülfe zu kommen, ihr Nachdenken rege zu machen und das moralische Gefühl zu wecken".[1] Nach Analogie der Kantischen Scheidung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft wird auch hier für jene eine Offenbarung statuirt, die Lehren mittheilt, für diese nur eine solche, welche den Inhalt der Vernunft selbst entwickelt. Aber, kann man mit Lessing fragen, was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart? Und wird nicht, was hier für die Moral gilt, auch dort für die Lehren gelten müssen? Wenn in der Moral keine Theonomie zulässig ist, dann konsequent auch dort in der Lehre nicht. Und wenn die „christliche Moral" nur sittliche Vernunftwahrheiten enthält, worin besteht dann das „Christliche"? Die angebliche „Vereinigung" der Kantischen und der christlichen Moral führt zur Aufhebung der letzteren in jener. Die Offenbarung hat denn auch nach Schm. „nur einen relativen Werth"; das Wunderbare derselben sollte nur zur Einführung dienen[2]; wir brauchen also jetzt die Offenbarung eigentlich nicht mehr. In der Sache selbst geht die christliche Moral in der philosophischen unter. „Nur dadurch zeichnet sich die religiöse Sittenlehre vor der nicht religiösen aus, daß sie Gott auch als den Beförderer unserer Glückseligkeit vorstellt und dadurch die Hindernisse wegräumt, welche die Sinnlichkeit der moralischen Gesinnung in den Weg legt. Sie hört deswegen auch nicht auf, eine reine Sittenlehre zu sein, weil die Hoffnung der Glückseligkeit den Willen nicht selbst zum Handeln bestimmt" u. s. w.[3] Ganz kantisch ist der Satz: „Religion kann nur auf Sittlichkeit, Theologie auf Moral[4], aber nicht umgekehrt Sittlichkeit auf Religion und Moral auf Theologie gebaut werden".[5] Es liegt auf der Hand, daß damit die christliche und biblische Anschauung auf den Kopf gestellt wird. So kann selbstverständlich auch nicht eine übernatürliche Offenbarung die Grundlage der Sittlichkeit sein.[6] Nur etwa in dem Sinn könnte es geschehen, daß der „unausgebildeten praktischen Vernunft in einem gewissen Zeitalter ihr Geschäft erleichtert" würde. Gott verfährt da wie ein Lehrer, der seinen moralischen Unterricht nicht auf seine eigene Autorität gründet. So daß also das theologische Moralprinzip der gesetzgebenden Autorität Gottes zu verwerfen ist.[7] Weder in der Materie noch in der Form darf eine geoffenbarte Sittenlehre von der Sittenlehre der Vernunft verschieden sein; nur in der Art ihrer Bekanntmachung.[8] — Anders hat es auch Jesus selbst nicht gemeint. Er war „ein Eklektiker". Er wählte aus dem Gesetz und den späteren jüdischen Gelehrten das Beste und Brauchbarste aus.[9] Die vorzüglichen Eigenschaften der Sitten-

1) Vorrede p. XXXV. 2) p. XVIII. 3) S. 19.

4) Dann gibts eigentlich keine theologische Moral, sondern nur eine christliche, sofern diese mit der Vernunftmoral übereinstimmt. Vielleicht daß Schmid um deßwillen seine „theologische Moral" von 1794 in eine „christliche Moral" von 1797 umgewandelt hat.

5) S. 20. 6) S. 21. 7) S. 22. 23. 8) S. 24.

9) S. 50. 51.

lehre Jesu sind: die Allgemeinheit, die Vernunftmäßigkeit[1], die Reinheit ihrer Vorschriften u. s. w. Dasselbe gilt auch von der Sittenlehre der Apostel.[2] Darin ist diese Sittenlehre der vorhergehenden antiken überlegen, deren Fehler sie vermeidet. „Sie entehrt nicht die Tugend, indem sie solche auf die Glückseligkeit baut, aber sie erhebt sie auch nicht über die Grenzen der Möglichkeit."[3] Sie ist weit vorzüglicher in ihren „Bewegungsgründen" und in ihren großen und ausgebreiteten Wirkungen.[4] Mit der Sittenlehre der Vernunft aber, „so wie sie durch die Philosophie unsrer Zeit ausgebildet worden und noch weiter ausgebildet werden kann", ist sie eins.[5] „So wie die Moralphilosophie jetzt beschaffen ist, hat sie freilich eine solche Konsistenz erlangt, daß sie, als System betrachtet, der biblischen Sittenlehre wohl entbehren kann." Sie wäre nur nicht das geworden, was sie geworden ist, ohne das Christenthum, das sie bei dem großen Haufen einführte.[6] Daraus würde also folgen, daß das Christenthum überhaupt jetzt entbehrlich ist, die Kantische Philosophie kann seine Stelle vertreten. So sehr hatte sich das Bewußtsein der Besonderheit des Christenthums und seiner Moral verloren. Darnach wird denn auch die „Geschichte der christl. wissenschaftlichen Moral"[7], der Theologie und ihrer Moral, besonders Augustin und Luther, beurtheilt, und die einzelnen christlichen Moralgrundsätze, auch die von der Liebe Gottes und des Nächsten, auf die bekannten Kantischen Formeln zurückgeführt.[8]

Ueber diese prinzipiellen Erörterungen der „reinen Moral" ist W. Schmid nicht hinausgekommen. Sie interessirten ihn wohl mehr als die Einzelausführungen der angewandten Moral. Jene Erörterungen bezeichnen das Aufgehn der Theologie in der Zeitphilosophie, die als der Ausdruck der Vernunft schlechthin galt.

2. In ähnlicher Weise haben auch Andere die Kantische Moral vertreten, wie der Philosoph Karl Christian Erhard Schmid (1761—1812) in Gießen und (seit 1793) Jena, dem die Moral als das einzig Sichere gegenüber dem Historischen in der Theologie erschien und jene philosophische Moral die Stelle der christlichen vertrat. „Versuch einer Moralphilosophie" (Jena 1790, Gießen 92. 98. 4. Aufl. 1802—3, 2 Bde.)[9] zum Behuf des Lehrzwecks mit sehr schematischer Weise. „Ist die Moral von der Theologie abhängig, so gibt es eigentlich keine philosophische, sondern nur eine theologische Moral. — Die Theologie kann nur eine geoffenbarte sein; denn eine Philosophie der Religion kann nicht existiren, wenn wir den Gegenstand des göttlichen

1) S. 60. Spalding: „Die Sittenlehre des Christenthums ist keine andere, als die Sittenlehre der Vernunft" (Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts, 2. Aufl. S. 61), und Leß: „Die christl. Moral ist die Moral der durch höhere Offenbarung Gottes aufgeklärten und erhöhten Vernunft" (Handb. der christl. Moral, 3. Aufl. § 93, S. 120).
2) S. 74 ff. 3) S. 150. 4) S. 152 f. 5) S. 154. 156.
6) S. 164. 7) S. 183—294.
8) S. 350 ff. Dieß ist das Resultat S. 552 ff.
9) Mir liegt die 2. Aufl. 1792 vor.

Willens, das Sittlich-Gute nicht unmittelbar aus Vernunftprinzipien zu erkennen vermögen. Die Religion selbst ist dann keine Religion des Geistes, d. h. keine solche, die sich auf den menschlichen Geist gründet und mit der Kultur desselben immer vollkommener ausbildet, sondern eine positive Religion, die sich auf blinden Glauben an übernatürliche Thatsachen stützt, ohne auf Vernunftgründe und Geistesbedürfnisse Rücksicht zu nehmen." Aber vom Christenthum urtheilt er, daß es „seiner Bestimmung nach keine positive Religion, sondern seinem Inhalte nach objektiv vernünftig und den subjektiven Vernunftgebrauch zu befördern, nicht ihn zu hemmen ursprünglich gestiftet" sei.[1] Hierin spricht sich der ganze Stolz der Philosophie aus, von deren Gnaden die Religion lebt. Dieser Denkweise und den kantischen Prinzipien ist es entsprechend, daß „moralische Gesinnung durch Religion nicht erst (positiv) hervorgebracht werden kann und soll (wie es der theologische Lehrbegriff der Sittenlehre mit sich brächte); sie wird vielmehr dabei vorausgesetzt als der entscheidende Grund für den Glauben an ihre Gegenstände — Gottheit und Unsterblichkeit".[2] „Religion darf also nicht positives, bestimmendes Motiv, seine Pflicht zu erfüllen, sein. Dadurch würden nicht nur alle sittlichen Gesetze schwankend, unsicher und veränderlich, sondern alle Tugend verlöre auch ihren wesentlichen Charakter, die Uneigennützigkeit, wenn ich tugendhaft sein wollte um des Glaubens willen." „Ein rechtschaffener Mensch glaubt vielmehr um der Tugend willen. Er hat ein inneres, unwandelbares Motiv, das Gesetz seines Geistes zu erfüllen, dieses Gesetz selbst."[3] Hier ist die Kantische Abhängigkeit der Religion von der Moral zum entschiedensten Ausdruck gebracht. Zugleich aber offenbart sich hier die ganze ungeschichtliche Abstraktion des Kantischen Standpunktes.

3. Auch Joh. Ernst Christian Schmidt (1772—1831) in Gießen hat in seinem Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthums (1799) an die Stelle der theologischen Moral die philosophische gesetzt, mit kantischer Strenge des Inhalts[4], nur mit einer Wendung zu Fichte, wie die Betonung

---

1) § 48 S. 95 f. Freilich hat diese Philosophie von Fichte, gegen den sie sich erklärte, üble Demüthigung erfahren: „Meine Philosophie ist nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts ist aus Einsicht" bei G. Frank, Gesch. der prot. Theol. III, 289.

2) § 218a S. 293 f. 3) § 218b S. 296 f.

4) Schluß der Vorrede: „Manche Vorschrift dieses Buches wird in einem so entnervten Zeitalter, wie das unserige ist, den Vorwurf übertriebener Strenge

des freien, selbständigen Handelns des Geistes, die durch die Grundlegung[1] hindurchgeht, verräth. Auf die grundlegenden Erörterungen folgen dann erst „Bemerkungen über die christliche Sittenlehre".[2] Wie es aber mit der Christlichkeit aussieht, mag man z. B. daraus abnehmen, daß in der Schrift (z. B. 1 Joh. 5, 6. 8) „Geist, heil. Geist, Geist Gottes" nichts anderes als „die moralische Gesinnung" bedeuten.[3]

Das „Prinzip der Sittenlehre" lautet: „Der Mensch soll schlechthin nach absoluter Vollkommenheit streben. Das heißt: er findet sich als Geist und soll darum als Geist handeln". „Das Sittengesetz kann daher auch so ausgedrückt werden: Folge dem Gewissen. Nicht minder so: Sei einig mit dir selbst".[4] „‚Die Pflicht macht uns glücklich' heißt nichts mehr und nichts weniger als ‚die Pflicht ist Pflicht'."[5] In dieser abstrakten philosophischen Haltung bewegt sich alles folgende. Was bleibt da für das christliche Moment der Sittenlehre übrig? „Der christl. Sittenlehrer hat den großen Vortheil, daß seine Vorschriften enge zusammenhängen mit der Geschichte Jesu, der uns ein Vorbild ließ, dessen Fußstapfen wir nur nachfolgen dürfen"[6]: also nur eben das Beispiel und die h. Schrift als eine Beispielssammlung. Da werden wir auch verstehen, wenn wir lesen: „Das Theater kann mehr wirken als Kanzel und Altar und zu diesem Zweck sollte es benutzt werden; die Staatserziehung könnte hiedurch für die Moralität der Staatsbürger mehr leisten als durch die anderen Mittel".[7] Man merkt das Zeitalter Schiller's und den Einfluß Weimars Damit verbinden sich aber in den anwendenden Ausgängen dieser Schrift einzelne gute Beurtheilungen der praktischen Lebensverhältnisse, besonders in dem Kapitel über die Ehe. Aus dem Schriftwort von dem Weib als „Gehülfin" wird eine Reihe guter Bemerkungen abgeleitet[8], auf die wir hier nur verweisen, nicht weiter eingehen können.

4. Als Philosoph, nicht als Theolog behandelt und vertritt die Kantische Moral Joh. Heinr. Tieftrunk (1760—1837, Prof. der Philos. zu Halle), bekannt besonders durch seine „Censur des christl. protest. Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik" u. s. w. Berl. 1791—95. 3 Thle., der 1. Theil in 2. Aufl. 1796.[9] Hierauf ließ er sein Moralwerk folgen: „Philos. Untersuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre von Herrn Prof. Imm. Kant". Halle,

---

tragen müssen, dafür aber kann ich nichts; denn das Sittengesetz läßt nun einmal von seinen Forderungen keine Haarbreite nach".

1) S. 1—100. 2) S. 101 ff. 3) S. 102. 4) S. 110. 111.
5) S. 114. 6) S. 214. 7) S. 215.

8) S. 284 ff. So z. B. daß Kindererzeugung Folge der Ehe sein kann, aber nicht Zweck ist; daß zwischen der ehelichen Geschlechtsliebe und dem Fortpflanzungstrieb zu unterscheiden ist u. a. m.

9) Vgl. die eingehende Berücksichtigung bei Ritschl, Rechtf. u. Vers. I. 2. Aufl. S. 461—469.

1. Th. 1798, 2. Th. 1805. Ein logisch geschulter Kopf hat er hier, als in einem Kommentar zur praktischen Philosophie Kant's, in seinem Sinn die Grundbegriffe der Moral mit reichlichen Definitionen und umständlicher Erörterung logisch bearbeitet, vor allem in der „Einleitung", welche die größere Hälfte des 1. Theils umfaßt (S. 1—232), während das übrige eine Ausführung der Pflichtenlehre im Einzelnen gibt. Zu Grunde liegt die bekannte Sonderung der Naturordnung und der moralischen Ordnung. Jener gehört das Glückseligkeitsprinzip, dieser das Freiheitsprinzip der inneren Gesetzgebung an. Jene steht unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit und ist der Tod aller Moral, denn sie entbehrt der Selbstgesetzgebung. Denn die Moral ist „ein System von Freiheitsgesetzen".[1] Allerdings sofern der Mensch „Naturwesen" ist, befolgt er das Gesetz ungern und muß der sinnliche Trieb unter das Gesetz gebeugt werden. Aber sofern er „ein moralisches Wesen" ist, übertritt er es ungern.[2] So ergibt sich eine Moral des „Selbstzwangs" in der Pflichterfüllung.[3] Aber wir haben auch das Bewußtsein des Vermögens, über unsere, dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden. „Denn die Vernunft gebietet aufs klarste, daß wir der Neigungen Meister werden sollen, wir müssen es also auch können, d. h. das Vermögen dazu haben; dieses Vermögen muß aber, da es durch Autonomie bestimmbar sein soll, eigenes Vermögen oder Selbstmacht (Autokratie) sein."[4] Das sind die bekannten Sätze der Kantischen Moral.

Die Ausführung behandelt die Pflichten gegen uns selbst — als „animalische Wesen" und als „moralische Wesen", sodann gegen Andere, „bloß als Menschen" und „in Ansehung ihres Zustands"; erstens „nach dem Privatzustande", und zwar „dem häuslichen" — da ist von der Ehe, Aeltern und Kindern u. s. w. die Rede — und „in Ansehung der außerhäuslichen Verbindung und Zustände Anderer": Verwandtschaft, Nachbarschaft, Beruf und Gewerbe u. s. w., Künste, Wissenschaften, Aufklärung, Verkehr, Umgang, Freundschaft, Arme, Fremde, Feinde u. s. w. bis in die einzelnsten praktischen Regeln etwa über das Verhalten in langweiligen Gesellschaften[5] oder über alte Koketten[6] oder schriftstellernde Frauen[7] u. dgl.; zweitens „nach dem öffentlichen Zustande": Rechtsliebe und Vaterlandsliebe, Obrigkeit, Unterthanen „in Ansehung des öffentlichen Kirchenglaubens". Ueberall ist die „Vernunft" das Entscheidende und der Prüfstein der Wahrheit[8], während uns diese doch nirgends rein als solche entgegentritt, sondern in der geschichtlichen Ausbildung, die sie eben durch das Christenthum in Anschauung und Sitte gefunden hat. Aber auch davon abgesehen, wird man nicht sagen können, daß darin ein systematischer Geist sich

---

1) I, 19 2) I, 24. 3) I, 30 4) I, 46. 5) II, 297.
6) II, 376. 7) II, 434. 8) Z. B. II, 243.

offenbare, denn z. B. „außerhäusliche Zustände" ist eine rein negative Bestimmung, und die Zusammenfassung von Verwandtschaft und Nachbarschaft mit Künsten und Wissenschaften oder Freundschaft u. dgl. unter demselben Titel ist doch eine etwas wunderliche Kombination. Das Ziel des Ganzen aber ist — Kantisch — die „Verbindung" der Menschen zu einem „Sittenreich auf Erden", „nicht bloß im juridischen Sinn für die äußere Freiheit, sondern im ethischen Sinn für die innere Freiheit", „eine ethische Kosmopolitik". „Alle positiven Glaubensarten" aber „können für nichts anderes gehalten werden, als vorläufige Versuche, nicht des Menschen, sondern der Natur im Menschen, die erhabene Idee eines rein sittlichen Gemeinwesens auszuführen".[1] Das ist die Würdigung, welche der Kirche widerfährt! Diese kommt im späteren Verlauf noch zu genauerer Besprechung. „Moralische Religion und positiver Kirchenglaube müssen sehr wohl von einander unterschieden werden. Jene ist — nichts anderes als die Anerkennung des Pflichtgesetzes nach derjenigen Dignität, nach welcher ihm alle aus der Sinnenwelt fließenden Motive unterworfen sind. Es kann daher in der ganzen Sphäre der menschlichen Vorstellungskraft nichts sein und gedacht werden, was als Motiv der Willkür und Praxis vorgestellt, dem Motiv des Pflichtgesetzes auch nur die Wage hielte." „Das Pflichtgesetz ist daher das wahre Majestätsgesetz der vernünftigen und freien Weltwesen; es ist die ihnen immer vernehmliche und unwiderredliche Stimme der Gottheit, ein wahrhaft unbedingter Befehl" u. s. w.[2] Sofern wir nun „nicht umhin können, alle Pflichten zugleich als göttliche Gebote zu verehren, schließt sich ein moralischer Glaube an". „Auf solche Art werden Dasein Gottes und Unsterblichkeit in die praktische Maxime selbst mit aufgenommen, und der vernünftige Mensch erachtet sich für verpflichtet, so zu handeln, wie wenn Gott und die Unsterblichkeit theoretisch von ihm erkannte, gleichsam vor ihm stehende Objekte wären. Aus einer moralisch also gestimmten Denkungsart handeln heißt Religion haben." „Die Religion ist nichts anderes als die Moral, insofern sie es allen Menschen zur Pflicht macht, die Ideen der Gottheit und Unsterblichkeit in die Maxime ihrer Praxis aufzunehmen."[3] Die Religion hat demnach keine Bedeutung für sich: sie geht in der Moral auf und ist nur ein Hülfsmittel derselben. Demnach ist „der Satz, daß ein Staat nicht ohne Religion bestehen könne", allerdings richtig, aber nur in dem Sinn, daß unter Religion eben „die Gesinnung verstanden wird, welche die Idee eines moralischen Weltoberhaupts und der Unsterblichkeit" „in die Maxime ihrer Praxis" aufnimmt, also die Religion zu einem Bestandtheile der Moral macht. — Es ist nur die praktische Konsequenz davon, wenn als „der Hauptzweck kirchlicher Versammlung kein anderer" bestimmt wird, als „Unterweisung in der Moral und Erweckung moralischer Gesinnungen".[4] Die Kirche wird zur Moralanstalt und die Gottesdienste zu moralischen Belehrungen. Natürlich kommen Gesang und Musik da nur als „Mittel, um moralische Wahrheiten zu verbreiten", in Betracht; alle „mystischen Phrasen" und „üppigen Vorstellungen" in den Gesängen „sollten von Staats wegen (!) gänzlich außer Gebrauch gesetzt werden".[5] Da haben wir denn die Rechtfertigung der poesielosen Morallieder und der ganzen langweiligen

1) II, Vorr. p. VII. VIII.
2) II, 490 f. 3) II, 492 f. 4) II, 515. 5) II, 515 f.

Oede des Gottesdienstes u. s. w., wodurch der Rationalismus sich so bedenklich ausgezeichnet hat. Auch die bekannte Stellung Kant's zum Gebet begegnet uns hier. „Ob und inwiefern ein Gebet einen sittlichen Werth haben könne? Die Antwort ist, daß alles Gebet nur insofern einen Werth haben könne, als es eine ruhige Beschäftigung mit sittlichen Ideen ist und eine Erweckung und Belebung des eigenen Gemüths zur Achtung des Gesetzes und Beobachtung der Pflichten bezielt."[1] „Es ist nichts als frömmelnde Vermessenheit, in Sachen der höchsten Weisheit (Gottes) mit seinen bestimmten Wünschen und Maßgebungen vorzutreten." Worum will er auch bitten? Um etwas Physisches? Wer weiß, was zweckmäßig ist? Um etwas Moralisches? Jeder hat und kennt seine Pflicht. Um Vergebung seiner Sünden? „Das Gesetz sagt: er soll sich bessern, und je mehr er das thue, um so angenehmer werde er auch vor demselben." Darum kommt auch jeder Verständige in Verlegenheit, wenn er über seinem Gebete von anderen Menschen betroffen wird. Diese „Unzulässigkeit der Bitten aber gilt sowohl von öffentlichen wie von Privatgebeten."[2] — Da haben wir also die praktische Konsequenz dieser Kantischen Moral für das religiöse Leben und damit zugleich ein Bild der Konsequenzen, zu welchen die Erneuerung jenes Standpunktes nothwendig wieder führen mußte. Der erste Hochflug dieser Moralisirung des Christenthums würde im Sand der dürren Wüste endigen.

5. Vielleicht als der scharfsinnigste Versuch, die Moral des Christenthums auf die Kantische mit ihrem rein formalen Moralprinzip zurückzuführen, wird Duttenhofer's (1742—1814) „Versuch über den letzten Grundsatz der christl. Sittenlehre" (Tüb. 1801) bezeichnet werden dürfen.[3] Ihm lag daran, nach seiner Erklärung, zwischen der kritischen Philosophie und der christlichen Religion ein friedliches Verhältniß festzustellen. Vermöge ihrer „moralischen Tendenz", wie sie der christl. Religion ohne Zweifel eigne, müsse diese mit der Sittenlehre jener Philosophie, von deren Richtigkeit Dutt. überzeugt ist, zusammentreffen. Wenn diese philosophische Sittenlehre sich auf die Achtung vor dem Sittengesetz gründet, die christl. Religion aber Liebe zur Befolgung unserer Pflichten wecken und fördern will, so vereinigt sie zu jener Achtung die Zuneigung und damit eine wirksame subjektive Triebfeder der Befolgung der Pflichten hinzubringend, was jene Philosophie trennen mußte, um den richtigen Begriff von Pflicht und Moralität zu erhalten. So stimmen also beide zusammen.

Seine Absicht führt der Verf. in drei Abhandlungen aus, deren 1. „eine Vergleichung des formalen Moralprinzips" mit den Grundbegriffen und „Forderungen der christl. Sittenlehre" (S. 1—86) gibt, die 2. „über den Begriff der Kausalität in der Eleutheriologie und die dadurch gegebene Möglichkeit der

1) II, 517. 2) II, 522.
3) Vgl. auch Reinhard's Urtheil II, 110 Anm.

Besserung„ (S. 87—228), die 3. „über die Möglichkeit positiver Vorschriften in der Moral“ (S. 229—288) handelt. Die 1. Abhandlung entwickelt die bekannten Kantischen Gedanken über den autonomen und zwar nothwendig rein formalen Charakter des Moralprinzips, speziell gegenüber dem theol. Prinzip des Willens Gottes; denn auch dessen Anerkennung fordert doch einen inneren Grund.[1] Denn nicht von ihrem Erfolg kann die Moralität einer Handlung abhängen, da ja auch jener gar nicht immer in unsrer Macht steht.[2] Es würde ja dann die Sittenlehre zur klugen Berechnung werden. Da wir nun „immer mit moralischen Urtheilen eine Allgemeinheit verbinden“, so hat unsere Vernunft das letzte Gesetz festzustellen und dabei von allen besonderen Verhältnissen abzusehen, also nicht „die Materie der Handlung, sondern vielmehr nur die Art und Weise, wie begehrt werden soll, die Form der Handlung“ entscheidend sein zu lassen.[3] Diesem Gesetz eignen alle die Eigenschaften, wie sie ihm eignen müssen. Und dieß liegt auch dem Begriff zu Grunde, „den Christus von moralischer Handlung aufgestellt hat“, nämlich die „reine Achtung des Gesetzes“.[4] Dieß sucht D. nun eingehend nachzuweisen, um das Resultat zu begründen, daß eine „Identität des letzten Grundsatzes, sofern er Bestimmung und Kriterium aller Moral sein soll“, stattfinde[5], nur daß eben Christus nicht wie ein Philosoph einen ersten Grundsatz der Sittenlehre aufzustellen den Beruf hatte, sondern „eine moralische Religion vorzutragen“, bei welcher der Wille Gottes das „Mittel“ ist, „den Forderungen des Vernunftgesetzes günstiger zu machen“.[6] Also nicht Grund, sondern nur Mittel für die Sittlichkeit ist der Wille Gottes. Denn „alle Heteronomie ist tödtlich für den Begriff der Moralität“.[7] — Jenes Gesetz der Vernunft aber — führt der 2. Abschnitt aus — wäre unwirksam und eine bloße Idee, „wenn nicht die von der Vernunft gemachte Forderung an ein Wesen erginge, das Spontaneität besitzt“. „So setzt also der Ausspruch der Vernunft über die Bestimmung des Menschen die Freiheit nothwendig voraus“, d. h. „das Vermögen sich selbst zu bestimmen“.[8] — Diese wird erörtert im Gegensatz zu den Systemen des Fatalismus und des Determinismus.[9] Denn auch der Determinismus bestimmt „die Folge dem Gesetz der Kausalität gemäß“, wodurch also „der Wille des Menschen in einer unvermeidlichen Abhängigkeit erhalten wird. Denn nicht der Wille des Menschen bestimmt nach diesem System die Maximen seiner Handlungen, sondern dieser Wille wird dazu durch eine von ihm verschiedene Kraft bestimmt“[10], oder durch den „Zusammenhang der Dinge“. „So können also auch diese Handlungen dem Menschen nicht moralisch zugerechnet werden“[11]. Denn wenn es auch „das Uebergewicht der Gründe“ ist, was „die wirkliche Bestimmung zur Folge hat, so ist dieses Uebergewicht offenbar mit Nöthigung, mit Zwang verbunden“.[12] Dann aber ist keine wirkliche sittliche Aenderung, keine Besserung möglich.[13] Demnach muß eine Freiheit statuirt werden[14], welche jenseits des empirischen Kausalzusammen-

---

1) S. 13. 14. 2) S. 15. 3) S. 18. 80. 81. 4) S. 35 f.
5) S. 50. 62. 85. 6) S. 65. 7) S. 67. 8) S. 96. 97.
9) S. 98 ff. 10) S. 103. 11) S. 106. 12) S. 108. 13) S. 109.
14) S. 120: „Wenn das Sittengesetz das principium cognoscendi der Freiheit enthält, so ist dagegen Freiheit das principium essendi des moralischen Gesetzes“.

hangs und der Erfahrung liegt[1], also intelligibler, außerhalb der Zeitbedingung stehender Art, darum eine Kraft ist, „eine Reihe anzufangen, deren erstes Glied nicht in dem letzten Glied einer vorhergehenden Reihe gegründet ist".[2] Denn nur dadurch ist die vom Begriff der Moralität geforderte Imputabilität der Handlungen gesichert, daß die Bestimmung der Maximen von der Spontaneität des Menschen abhange.[3] „Moralische Freiheit kann" also „überall nur das Vermögen sein, unabhängig von allen sinnlichen Antrieben die Maximen seiner Handlungen zu bestimmen und also das Moralgesetz als die oberste Maxime einzusetzen".[4] Wir kennen diese Gedankenreihe Kant's. Sie soll die Möglichkeit der Aenderung der Handlungsweise, also der Bekehrung erklären. Aber freilich, wo ist der standhafte Punkt, in welchem der Wille einsetzen kann, um von da aus eine neue Reihe innerhalb des empirischen Kausalzusammenhangs zu beginnen? Die intelligible Welt, in welcher Kant seinen Hebel einsetzt[5], ist doch zu wenig ein realer Boden, um hierin seinen Standort nehmen zu können. Daher ist auch dieser ganze in der Luft hängende Vorgang „unbegreiflich".[6] Nur wenn die Realität Gottes dem Willen jenen Anhalt verleiht, ist es erklärlich, wie er dadurch eine neusetzende Wirkung üben kann innerhalb des Zusammenhangs des Alten. Aber von diesem Anhalt weiß Kant nichts und will er nichts wissen. So vermag er denn auch nicht zu sagen, wie es zu jener Herrschaft des guten Prinzips über das Böse im Menschen, d. h. zu der Wiedergeburt kommen kann, die er doch fordert. Und so auch Duttenhofer nicht.[7] Er behauptet zwar, daß „der Mensch das Vermögen habe, das Sittengesetz zur obersten Maxime zu erheben und seine Triebe demselben zu unterwerfen".[8] Aber das ist eben eine bloße Behauptung, welche nur möglich ist bei jener abstrakten Isolirung „des Menschen" von dem realen Zusammenhang, in dem er steht, wie diese Abstraktion den Charakter der Kantischen Denkungsweise im Einklang mit der abstrakten Denkungsweise jenes Aufklärungsjahrhunderts, überhaupt bildet.[9] Es ist der Pelagianismus der Kantischen Denkweise, welcher

1) S. 117 ff. 2) S. 130. 132. 139. 3) S. 135. 4) S. 140.

5) S. 199: Als Theil der Sinnenwelt ist der Mensch dem empirischen Kausalitätsgesetz unterworfen; aber „als Glied der intelligiblen Welt schreibt er sich durch das Moralgesetz eine Kausalität zu, welche, als außerhalb der Grenzen der Sinnenwelt liegend, keiner Zeitbedingung unterworfen und ebendeswegen das Vermögen hat, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, ohne daß deswegen das erste Glied dieser Reihe wieder Wirkung einer vorangehenden und nun in die Vergangenheit zurückgewichenen Ursache sein müßte". S. 208.

6) S. 177: „Die Erhebung des Moralgesetzes zur obersten Maxime ist und bleibt also freilich immer unbegreiflich. Aber der Grund, warum sie uns unbegreiflich ist und bleiben muß, liegt darin, weil jene Umkehrung der Maximen in dem intelligiblen Charakter des Menschen (dem homo noumenon) vorgenommen werden muß, der als solcher niemals Gegenstand der Erkenntniß werden kann". Aehnl. z. B. S. 188.

7) S. 168: „Es muß also nothwendig — bei dieser Umkehrung der Maximen eine Veränderung angenommen werden" u. s. w. S. 177.

8) S. 144. 145.

9) Es ist daher natürlich, daß Duttenhofer „die Augustinische Vorstellungsart von den Folgen der Erbsünde" u. s. w. entschieden ablehnt, als „dem Fundamente" seiner „Theorie kontradiktorisch entgegengesetzt" S. 160 f.

sich darin zeigt und da er das Christenthum in gleicher Weise versteht, sich überredet, mit diesem übereinstimmend zu sein[1], so daß die Kantische Lehre nur „eine in wissenschaftliche Form gebrachte christliche Sittenlehre“ ist.[2] Da bleibt freilich für die göttlichen Gnadenwirkungen so gut wie kein Raum übrig. „Ihre Darlegung soll nur die Zuversicht begründen, daß das Ziel erreicht werden könne.“[3] An die Stelle der göttlichen Gnadenwirkung und ihrer befreienden Macht, wie sie das Evangelium lehrt, tritt hier „das Gefühl der Achtung“, welche „allerdings ein Gefühl der Unlust“ ist; aber insofern der Mensch zwar in seiner Sinnlichkeit Hindernisse findet, aber auch zugleich das Bewußtsein hat, diese Hindernisse besiegen zu können, so ist dieses Gefühl der Achtung ein Gefühl des Erhabenen, das durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.[4] Dieses Gefühl der Achtung für das Gesetz ist daher „das gesuchte Medium, welches die Verbindung zwischen der Vernunft und dem sinnlichen Begehrungsvermögen zu bewirken im Stande ist“ und „die Triebfeder bildet, vermittelst welcher das Sittengesetz auf das sinnliche Begehrungsvermögen wirkt“. Das ist also — werden wir sagen dürfen — eine Selbsterlösung des Menschen, welche Christum und sein Evangelium von der erneuernden Gnade überflüssig macht. Und wenn auch die analogen Gefühle „des Schönen und Erhabenen“ noch zur Unterstützung beigerufen werden[6], sowie die in „Gutmüthigkeit und wohlwollenden Empfindungen“ begründete „sogen. adoptirte oder schöne Tugend“[7], so ändert das nichts an der Sache.

6. Zwar bemühten sich auch Popularisirungsversuche, wie Christian Wilh. Snell (1755—1834), der Rektor des Gymnasiums von Idstein in seinen „Hauptlehren der Moralphilosophie, ein Buch für gebildete Leser“, Gießen 1805[8] einen solchen machte, die Kantische Moral noch mehr in das allgemeine Bewußtsein einzuführen. Snell bekennt sich als Anhänger der kritischen Philosophie[9]; „seitdem man über die sittliche Natur des Menschen philosophirt hat, ist nichts gesagt worden, das dem moralischen Purismus oder Rationalismus an Wahrheit und Erhabenheit gleich käme“.[10] Wir hören dieselben Formeln sich hier wiederholen wie bei allen Kantianern: die Vernunft ist bei allen Vernunftwesen die gleiche, sie mögen sonst noch so verschieden sein[11]; das Moralprinzip kann nur ein formales sein[12]; „du kannst, denn du sollst“; die „Achtung“ vor dem Gesetz ist die Kraft der Sittlichkeit[13];

---

1) Vgl. die Identifizirung mit der neutest. Forderung der Wiedergeburt S. 181 ff.
2) S. 189. 3) S. 191. 4) S. 213. 5) S. 214. 6) S. 220 f. 7) S. 222.
8) Als 4. Theil des mit seinem Bruder Frdr. Wilh. Dan. Snell (1761—1827), Prof. der Philos. in Gießen, gemeinsam herausg. „Handbuchs der Philos. für Liebhaber“.
9) Z. B. S. 159. 10) Vorrede p. IX. 11) S. 31.
12) S. 36. Der Maßstab der Allgemeinheit S. 45.
13) S. 76 ff.

neben der Naturnothwendigkeit steht die intelligible Freiheit; erkennen können wir sie zwar nicht, sondern nur denken, aber doch eben denken[1], und was dergleichen Reden mehr sind; nur daß Snell diese „stoische" Moral der reinen Sittlichkeit an den Eudämonismus anzunähern sucht, ohne doch beide, weil das unmöglich ist, zu vereinigen[2] — so daß es so zu einer Art aristotelischen Standpunkts in der Frage der Glückseligkeit kommt, ohne daß diese Moral dadurch möglicher und widerspruchsfreier würde, was hier zu beweisen wohl nicht mehr nöthig sein wird. — Mit allen diesen Erleichterungen und Empfehlungen bleibt es doch immer eine Gesetzesmoral. Aber wir wissen vom Apostel Paulus her, daß das Gesetz nicht wirksam ist, sondern der dürre Stab des Treibers bleibt, der von sich selbst aus nicht zu grünen und blühen vermag, wenn nicht der Geist Gottes über ihn kommt und ein neues Leben in ihm erweckt. Es war natürlich, daß man es auf anderem Wege versuchte. Aber die Korrektur, die man mit Kant vornahm, war nicht besser als er, und auch Schiller's geistvoller Versuch führte nicht zum Ziel.

§ 61. Abfall von Kant in der theologischen Moral.

Im Gefühl der Undurchführbarkeit dieser Moral haben verschiedene Theologen ihre frühere Abhängigkeit von Kant verlassen und mit einem Standpunkt etwa der Unbestimmtheit wie Stäudlin, oder einer vermeintlichen allgemeinen Menschlichkeit wie Ammon vertauscht, allerdings nicht zum Vortheil der Wissenschaftlichkeit, wohl aber, wie Stäudlin, nicht ohne sich Verdienste um die geschichtliche Forschung zu erwerben.

1. Der fruchtbarste Bearbeiter der Moral wurde K. Frdr. Stäudlin (1761—1826), Miller's Nachfolger in Göttingen, zwar ohne feste und prinzipielle Bestimmtheit, aber von ausgebreiteter Lektüre und großer historischer Gelehrsamkeit, die er in den Dienst der geschichtlichen Behandlung der Moral stellte. Zuerst der kritischen Philosophie sich anschließend, suchte er in seinem „Grundriß der Tugendlehre zu akad. Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christl. Kirche" 1798 „die kritische Moralphilosophie nach allen dahin gehörigen Schriften ihres Urhebers und besonders nach der kurz vorher erschienenen Tugendlehre

1) S. 159 ff.
2) Vorrede p. X. S. 176 ff. 191.

klar und systematisch darzustellen, eine Vergleichung zwischen ihr und der christl. Moral anzustellen und diese einer freien Kritik durch jene zu unterwerfen". Vorsichtiger, aber immer noch wesentlich nach denselben Grundsätzen hielt er sich in seinen kürzeren „Grundsätzen der Moral" 1800. In der „Philos. und bibl. Moral" 1805 dagegen wich er bereits mehr von Kant ab — auch von Schleiermacher's „Kritik der bisherigen Sittenlehre" beeinflußt — und legte mehr das Gewicht auf die historische Darstellung. Noch entschiedener ist dieß der Fall bei dem „Neuen Lehrbuch der Moral für Theologen" 1813. „Die Prinzipien sind hier abgeändert. Der Verf. ist ganz davon zurückgekommen, ein absolut höchstes Prinzip der Moral für nothwendig und möglich zu halten. Er findet, daß dadurch die Moral unrechtmäßig beengt oder inkonsequent gemacht wird." Und die Auflagen von 1817 und 1825 setzten diese Richtung fort. St. erklärt sich mißtrauisch gegen die ganze neuere Betonung „von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit". „Ich huldige einer bescheidenen akademischen Philosophie, die mehr die Systeme zu vereinigen als Eines ausschließend zu behaupten strebt" u. s. w. Von einem eigentlichen Prinzip will er nichts wissen. „Mir ist die Moral nur eine Beschreibung der moralischen Natur des Menschen nach ihren mancherlei Theilen, Gebieten, Stoffen und Beziehungen, wie sie mir bisher kund geworden ist." [1] Weniger wissenschaftlich kann man allerdings kaum reden. Dem entspricht nun auch die Ausführung.

Die Einleitung handelt nach der „Idee einer Moral für Theologen" zuerst „von der praktischen Philosophie überhaupt und der Moral insbesondere", dann „von der biblischen, besonders christlichen Moral", um dann die Moral, selbst in „allgemeine" und „besondere" zu zerfällen. Jene handelt „von den moralischen Gesetzen und Grundsätzen überhaupt", „vom Guten und Bösen und den Pflichten überhaupt", „von der Freiheit", „von Sünde und Laster" u. dgl. „von der Tugend und Besserung", „von den Gütern und dem höchsten Gute", „vom Gewissen" und schließt mit der „Allgemeinen Lehre von den Mitteln zur Tugend und Besserung oder Asketik". Die „Besondere Moral oder Lehre von den einzelnen Pflichten und Tugenden der Menschen" bringt die „Pflichten und Tugenden der Menschen in unmittelbare Beziehung auf sich selbst", „auf die Thiere und leblosen Wesen", „Pflichten gegen Gott", „allgemeine Pflichten gegen andere Menschen", „Pflichten und Tugenden in besonderen Zuständen, Verhältnissen, Ständen, Gesellschaften", endlich eine „besondere christl. Asketik", um mit einer „Geschichte der Moralphilosophie" und der „theol. Moral" zu schließen.

Wie wenig diese Anordnung den Anforderungen der Systematik

1) Aus den Vorreden der 1. und 2. Aufl. des Neuen Lehrbuchs u. s. w.

entspricht, bedarf nicht des Beweises. Und ebenso wenig genügend ist die ganze Haltung dieser Moral. Es fehlt der Darstellung ebenso alle wissenschaftliche wie kirchliche Bestimmtheit. Daß er bei Kant nicht bleiben konnte, ist bei dem Mangel aller Schärfe, wie er seiner Geistesart eignet, begreiflich; aber was er dafür etwa Anderes angenommen hat, ist ebenfalls abgestumpft herübergenommen. Es ist augenscheinlich auf Schleiermacher's Einfluß zurückzuführen, daß er einen Abschnitt „von den Gütern und dem höchsten Gute“ [1] aufgenommen hat. Es ist an sich nicht unrichtig, wenn er Gott selbst als das höchste objektive, und das ewige selige Leben als das höchste subjektive Gut der Menschen bezeichnet. [2] Aber wissenschaftlich gerechtfertigt und in seiner Bedeutung für den Aufbau der Ethik nachgewiesen ist das nicht. Es ist vielmehr nur der — wenn auch berechtigte — geschichtliche Anschluß an die in der Kirche herkömmliche Fassung, die ihn dazu bestimmt. Ueberhaupt besteht seine Kraft und sein Verdienst in seiner geschichtlichen Bearbeitung der Moral. Dafür hat er reichlich gesammelt und verschiedene Gesammt- wie Einzeldarstellungen veröffentlicht. [3] So gute Dienste sie als Stoffsammlungen geleistet haben und noch zu leisten geeignet sind, so wenig genügen sie doch in der geistigen Beherrschung des Stoffs und vor allem im Urtheil; dieß offenbart sich nirgends deutlicher als in seiner Beurtheilung Luther's. Luther's Grundsätze sind nach seiner Meinung für die Moral eher schädlich als nützlich gewesen. Hier fehlt alles Verständniß für die Bedeutung, welche die Reformation und ihre Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit für die Moral hatte, und damit denn alles Verständniß für die Geschichte der Moral.

Vgl. Neues Lehrbuch u. s. w. 3. Aufl. S. 626 ff. (Gesch. der theol. Moral): „Luther's Grundsätze waren der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Moral nicht günstig. Er sprach dem Menschen alle natürliche Freiheit zu dem, was wahrhaft gut ist, ab. Er lehrte, daß der Mensch nur durch den Glauben zum Guten frei gemacht werde, und daß nur der Gläubige wahre, gute Werke thun könne. Er behauptete ausdrücklich, daß der Hauptzweck Jesu gar nicht darin bestanden habe, moralischer Gesetzgeber zu sein“ u. s. w. „Auf der an-

1) 3. Aufl. § 55 ff. S. 273 ff. 2) S. 280.

3) Sowohl Monographien: Gesch. der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels 1823, vom Selbstmord 1824, vom Eide 1824, vom Gebet 1824, vom Gewissen 1824, von der Ehe 1826, von der Freundschaft 1826 — als auch Gesammtdarstellungen: Gesch. der Sittenlehre Jesu I 1799; II 1802; III 1812; IV 1822; Gesch. der Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften 1808 (ein Theil von G. Eichhorn's Gesch. der Wissenschaften und Künste); Gesch. der philos., hebr. und christl. Moral 1806; Gesch. der Moralphilos. 1823.

deren Seite haben sich Luther und die Reformatoren doch große Verdienste um die Moral erworben, trugen viele moralische Lehren vortrefflich vor und bekämpften manche moralische Irrthümer. Allein in den Prinzipien ihres Systems lag doch immer etwas, was der Wissenschaft der Moral widerstrebte."

2. Ein ganz anderes Gepräge trägt Christoph Frdr. v. Ammon (1766—1850) und seine „Christl. Sittenlehre" an sich. Im Unterschied von Stäudlin's schwerfälliger Gelehrsamkeit gewandten und beweglichen Geistes, in der leichten und gefälligen Sprache der Bildung und des Weltmannes, vielseitig, belesen in den Alten und besonders in der französischen Literatur zeigt er in Ton und Art der Behandlung, daß ihm die Materien durch wiederholtes Durchdenken geläufig sind. Im Gegensatz zu Augustin's Strenge und zu Kant's Rigorismus vertritt er die „heitere Tugend des Lebens" und einen fröhlichen Optimismus. Zwar in den beiden ersten Ausgaben seiner Moral (Erl. 1795. 1798, 3 Bde.), bekennt er sich noch zur „reinen Moral" Kant's und glaubt sie auch aus dem N. T. bestätigen zu können.[1] Aber schon in der 3. Aufl. (Gött. 1800) „erkannte er die Unzulänglichkeit dieser Moral für das Leben", in der 4. (Gött. 1806, „Vollständiges Lehrbuch der christl. relig. Moral") erklärte er „das ideale Wahrheitsgesetz als höchstes Sittengesetz"[2]; die 5. (I. Bd. 1823, II, 1 u. 2 1826. 27, III, 1 u. 2 1829) stellt sich auf den Standpunkt eines allgemeinen Menschenthums: „Die Moral ist — nicht die ausschließende Wissenschaft irgend einer Kirche oder Sekte, sondern heilbringende Weisheitslehre für jeden freien und vernünftigen Menschen". „Die Moral ist zwar eine Tochter des Glaubens, aber keine unmündige, sondern eine selbständige und freigelassene." Zwar „kommt alle Tugend aus der Liebe und alle Liebe aus dem Glauben, der sich durch sie wirksam und kräftig beweist; daher die Abhängigkeit der christl. Sittenlehre von der theoretischen Theologie seit der Entstehung des Christenthums bis nach der Reformation", aber „doch ist die Moral eine Wissenschaft, die gleich einer mündig gewordenen und aus der mütterlichen Gewalt entlassenen Tochter unabhängig von allen Dogmen ihr Haupt frei und unabhängig erheben kann". Die Moral „lehrt den Menschen hier und dort nur selig werden durch die eigene That".[3] Das ist bei allen schönen Worten über „den hohen Werth" des Christenthums eine Verneinung der christlichen Moral. Es hilft

1) „Besonders die einfachen, herzerhebenden Vorträge Jesu athmen den Geist einer reinen Moral." Vorr. zur 1. Aufl.
2) Vgl. 5. Aufl. I, 84.
3) Vorr. zur 5. Aufl. I p. VII ff. S. 7.

nicht viel, wenn er anerkennt: „die christliche Sittenlehre ist unter allen moralischen Systemen unseres Geschlechts das reinste, edelste und lebendigste“.[1] „Geoffenbarte und natürliche“ Moral sind ihm in der Sache selbst doch identisch, die religiöse Moral ist „nur der Vereinigungspunkt“ beider.[2] „Geheimnisse“ läßt die Moral auf ihrem Gebiete keine zu.[3] Da läßt sich denken, wie er über die Vertreter des kirchlichen Geistes im Gebiet der Moral urtheilt. Seine Geschichte der christlichen Moral[4] ist höchst oberflächlich; Augustin, der nicht „den Köpfen des ersten Rangs zuzuzählen“ ist[5], schreibt er „Uebertreibung und religiöse Bizarrerie des Charakters“ zu.[6] Wie er über Luther urtheilt[7], zeigt seinen völligen Mangel wirklichen Verständnisses. „Die Moral hat Vieles an ihm zu rühmen, aber auch Einiges zu beklagen“, vor allem „daß er das Sittengesetz nur als einen Spiegel des Schreckens betrachtete, in dem der Mensch seine Sündhaftigkeit erblicken soll, um sich desto schneller zu Christo zu wenden. Gleich als ob sich zu Christo wenden etwas anderes wäre als sittlich gesinnt sein und sittlich handeln.[8] Diese falsche, noch jüdische Ansicht des Sittengesetzes verleitete Luthern zu den sonderbarsten Paradoxien: daß die Vernunft verdorben und Gott feind, daß der Wille des Menschen ohne die Gnade unfrei und knechtisch sei“ u. s. w. „Diese dogmatischen Extravaganzen haben viel Unheil gestiftet.“ Man sieht, für Ammon hat selbst Reinhard vergebens gelebt und an die reformatorische Grundwahrheit von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben erinnert. Natürlich hat er auch bei Kant nur „überspannte Tugendregeln“ gefunden, „die durch die Strenge einer hohlen Heiligkeit alle wahre Sittlichkeit zerstören“.[9] Seine Berührung mit ihm besteht nur im Pelagianismus, den er vertritt. Denn „das Vermögen, Gutes zu thun, darf dem Menschen nicht abgesprochen werden, ohne seine Natur zu verstümmeln“.[10] Diesen Voraussetzungen entspricht nun auch die Ausführung der Sittenlehre bei Ammon. Diese Sittenlehre ist seinerzeit viel benutzt worden.[11] Und die zahlreichen Zitate, die geschichtlichen Belege, die Leichtigkeit der Darstellung und eine große Zahl guter Bemerkungen und Beobachtungen mußten sie empfehlen. Aber von sittlicher Höhe und strengem Ernst ist nichts darin; es ist mehr

1) I, 17. 2) I, 12. 3) I, 85. 4) I, 44 ff. 5) I, 121.
6) I, 63. 7) I, 76 f.
8) Dieser Satz ist gesperrt gedruckt.
9) I, 26. 10) I, 116.
11) Schon die äußere Beschaffenheit des fünfbändigen Exemplars, das mir vorliegt, zeigt die überaus vielfache Benutzung desselben.

der Geist des Kompromisses mit den Realitäten des gewöhnlichen Lebens, der in ihr herrscht und sie daher als praktisch empfehlen konnte. Zur Charakteristik des Ganzen möge der Eine Satz dienen, welcher die Abhandlung „von dem höchsten Gute der Menschheit" zusammenfassend abschließt: „Ein heller Verstand, ein guter Wille und ein vollkommenes Wohlsein begründen also das höchste Gut des Menschen. Wer sich in dem Besitze der reinsten Wahrheit, der lautersten Tugend und des ungetrübtesten Freudengenusses befindet, der ist alles geworden, was er in diesem Lande der Vergänglichkeit werden kann".[1]

Wir fügen nur noch kurz das Inhaltsverzeichniß an: 1. Theil: Nomothetik (I, 99—284): von der Freiheit als der Bedingung des Gesetzes, von dem Sittengesetz; Agathologie oder von dem höchsten Gute; von der Sittlichkeit der Handlungen und ihren Bewegungsgründen. 2. Theil: Moral. Anthropologie (I, 285—480): von der sittlichen Natur des Menschen; von den allgemeinen Veränderungen des menschlichen Willens; von der Besserung des Willens überhaupt. Alles folgende enthält als 3. Theil die Ethik oder besondere Pflichtenlehre, und zwar 1. die Religionspflichten — vorbereitende, unmittelbare, mittelbare; 2. die Selbstpflichten — in Rücksicht des Lebens, der Persönlichkeit, der Kultur, der Selbstbeglückung; 3. Nächstenpflichten — gegen das Leben Anderer, in Rücksicht der Persönlichkeit, der Kultur Anderer, der Beglückung des Nächsten —; besondere Nächstenpflichten: von den Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen; von den Pflichten der Ehegatten und Unverehelichten; Familienpflichten, gegen Freunde und Wohlthäter. Ein Anhang handelt noch kurz von der moralischen Stellung des Menschen gegen die Thiere. — Auch abgesehen von diesem Anhang legt der Schluß des Werkes kein besonderes Zeugniß für die Systematik desselben ab.

Einem Eudämonismus gegenüber, wie er hier vorgetragen ist, lernt man Kant's Rigorismus schätzen, so zeugungsunfähig auch dessen Gesetzesmoral ist. Aber wenn die Abtrünnigen seiner Schule nichts Besseres an die Stelle jener Moral zu setzen wußten als Stäudlin und Ammon, dann werden wir Kant immer noch vorziehen müssen. Er hat wenigstens die Bedeutung, als Prediger des Gesetzes ein Vorbereiter auf das freimachende Evangelium zu sein. Denn daß sein Gesetz nicht die Wahrheit des sittlichen Bewußtseins sein könne, drängte sich auch solchen auf, welche dem Evangelium fern standen. In verschiedener Weise suchte man darüber hinauszukommen.

1) I, 252.

§ 62. Schiller's Weiterbildung der Kantischen Moral.

Dem moralischen Problem von früh an zugewandt wurde Schiller beim Uebergang zur Höhe seiner Entwickelung von der philosophischen Moral Kant's lebhaft in Anspruch genommen und entnahm ihr den wissenschaftlichen Ausgang und auch Ausdruck für die ihn bewegenden Empfindungen und Gedanken, überschritt aber Kant insofern, als er an die Stelle des Widerstreits zwischen Neigung und Pflicht wie zwischen Natur und Freiheit die Harmonie beider forderte und diese in der künstlerischen Schönheit erblickte und auf dem Weg der ästhetischen Erziehung erstrebte.

1. Schiller's (1759—1805) Verhältniß zu Kant ist oftmals Gegenstand der Untersuchung und Darstellung geworden.[1] Die Denkmale seiner eingehenden Beschäftigung mit dem Philosophen seit 1791 liegen in seinen philosophischen Abhandlungen — vor allem: über Anmuth und Würde 1793, und Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen 1795, sowie in seinen philosophischen Gedichten vor.

Schiller's Interesse für die ethische Frage. Es war nicht zufällig, daß Schiller in solche Beziehung zur Philosophie Kant's, speziell zu dessen Moralphilosophie, trat. Denn von Anfang an fesselte ihn das moralische Problem des Menschen und des Lebens. Auf dem anthropologischen oder psychologischen wie auf dem historischen Wege trat er ihm von früh an nahe. Schon die Abhandlung des Kandidaten der Medizin auf der Militärakademie, die 1780 im Druck erschien, „Ueber den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit der geistigen" erinnert durch den Gegensatz und die Beziehung zwischen Freiheit und Mechanismus, die er im Menschen nachweist, an die Kantische Unterscheidung zwischen dem Noumenon und Phänomenon. Und die Mannheimer Abhandlung von 1784: „Ueber die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet" ist bereits ein Vorspiel der Zukunft. Nicht minder ist sein dramatisches wie historisches Interesse von dem Räthsel des Widerstreits des Lebens und der Frage nach der Lösung desselben beherrscht. Eben das hat

1) Kuno Fischer, Schiller als Philosoph (1858) 2. Aufl. Heidelb. 1892. Drobisch, Schiller's Stellung zu Kant. In den Berichten der kgl. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig. XI. 1859, S. 177—194. Tomaschek, Schiller in s. Vhß. zur Wissensch. Wien 1862 (S. 141 ff., bes. S. 229—241). Frz. Schnedermann, Ueber die beiden Hauptperioden in Schiller's Ethik mit Rücksicht auf das Verhältniß des Dichters zu Kant. Lpz. 1878.

ihn zu unserem größten Dramatiker gemacht, daß er in den Geschicken des Menschen die Schürzung des Knotens zwischen Geschick und freier That, Verhängniß und eigener Schuld nachzuweisen sucht. Und dasselbe Interesse fesselte ihn in seinen geschichtlichen Arbeiten. Dieser Sinn für die Geschichte ist es, der ihn von Goethe charakteristisch unterscheidet. Wenn für diesen die Natur die Macht ist, die sein Denken und Empfinden beherrscht, weil er in ihr die Gegensätze zum Ausgleich gekommen sieht, die im Leben walten, so ist Schiller's Seele so sehr vom Gefühl dieses Widerstreits erfüllt, daß ihm dieser Ausgleich nur als das Ideal der Zukunft erscheint, auf welches die ganze Sehnsucht seiner Seele geht, und nach welchem der Kampf des Lebens in seinem Werdegang strebt. Es war natürlich, daß ein solches nach Harmonie stürmisch verlangendes Gemüth von der ruhigen Gelassenheit Goethe'schen Wesens am Anfang nicht angezogen werden konnte, bis er Goethe's Art besser würdigen lernte und sich mit ihm zu einem Bunde neidlosen, gemeinsamen Wirkens im Gebiete der künstlerischen Produktion zusammenschloß, der nicht leicht seines Gleichen in der Geschichte hat. Aber seine Eigenart, den moralischen Gesichtspunkt auch in der Kunst hervorzuheben, verblieb ihm.

2. Schon in den Gedichten der sog. zweiten Periode von 1785 an begegnen uns die Klänge, die wir dann später mit so vollem Ton aus seinen philosophischen Abhandlungen vernehmen. Vor allem im Gedicht „Die Künstler“. „Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze“ steht der Mensch der Natur gegenüber, an die er zuerst gebunden ist, aber nur um sie dann zu beherrschen und zu bilden. Den Weg zum Ziele führt ihn die Kunst des Schönen. Denn alles Andere theilt er mit Anderen — „die Kunst, o Mensch, hast du allein“. „Nur durch das Morgenthor des Schönen drangst du in der Erkenntniß Land“ und zur Tugend.

„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.
Ihr holdes Bild ließ uns die Tugend lieben“ u. s. w.

Den in die Sinnenwelt verbannten Menschen begleitet sie auf seinen Wegen mit ihrem lieblichen Betrug.

„Das Herz, das sie an sanften Banden lenket,
Verschmäht der Pflichten knechtisches Geleit;
Ihr Lichtpfad, schöner nur geschlungen, senket
Sich in die Sonnenbahn der Sittlichkeit.

Die ihrem keuschen Dienste leben,
Versucht kein niedrer Trieb, bleicht kein Geschick,
Wie unter heilige Gewalt gegeben,
Empfangen sie das reine Geisterleben,
Der Freiheit süßes Recht, zurück."

„Daß der entjochte Mensch jetzt seine Pflichten denkt,
Die Fessel liebet, die ihn lenkt" u. s. w.

„So führt' ihn, in verborgnem Lauf,
Durch immer reinre Formen, reinre Töne,
Durch immer höhre Höhn und immer schönre Schöne
Der Dichtung Blumenleiter still hinauf" u. s. w.

So gilt von den Künstlern:

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben.
Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane,
Still lenke sie zum Ozeane
Der großen Harmonie!"

„Der freisten Mutter freie Söhne,
Schwingt euch mit festem Angesicht
Zum Strahlensitz der höchsten Schöne!
Um andre Kronen buhlet nicht!"

3. Es sind im Wesentlichen dieselben Anschauungen, die nur in gedankenmäßiger Durcharbeitung und philosophischer Darstellung uns in den Arbeiten der dritten Periode von 1791 an entgegentreten. Besonders durch den Jenenser K. Leonhard Reinhold (1758—1823) und dessen „Briefe über die Kantische Philosophie" (1786 f.), sowie durch Frdr. Imm. Niethammer (1766—1848) u. A. war er in die Philosophie Kant's eingeführt worden.[1] Nicht leicht sind in der weltlichen Poesie jemals die Töne der „Sehnsucht" aus des „Thales Gründen, die der kalte Nebel drückt", den „Ausgang" zu finden, stärker zum Ausdruck gekommen als bei Schiller.[2] Er hat in der kulturgeschichtlichen Betrachtung der gedankenhaften Gedichte: „Die Klage der Ceres", „Das eleusische Fest", „Der Spaziergang" diesen

1) Auch Einwirkungen Fichte's erfuhr er, wie sie sich in seinen Briefen über die ästhet. Erziehung kundgeben (4., 13. Brief).

2) Vgl. „Sehnsucht" und „Der Pilgrim":

„Ach, kein Steg will dahin führen,
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das Dort ist niemals Hier!"

Weg in großen Zügen zu schildern gesucht: „durch Sitte zur Freiheit" zu kommen. Die Religion schien ihm keine Handhabe zu bieten. Das „Lied von der Glocke" erwähnt zwar außer dem Geist des Familien- und bürgerlichen Lebens und seiner Arbeit mit einem Worte auch die Versammlung der „liebenden Gemeinde" und läßt die Glocke „eine Stimme sein von oben" — aber das ist auch alles. Von der befreienden Macht göttlicher Gnade und göttlichen Lebens, die mit Jesu Christo in die Welt hereingetreten und in der Kirche stets wirksam gegenwärtig ist, ist nirgends die Rede. Der Mensch wird auf sich selbst verwiesen, hier in seinem eigenen Busen, wo er den Gesetzgeber, den der Mensch seit Jahrtausenden über den Sternen sucht, gefunden[1], auch die Kraft des neuen Lebens zu suchen und zu finden, welches ihn über den Widerstreit des alten hinausheben soll. Das philosophische Gedicht „Das Ideal und das Leben" (1795 in den Horen erschienen als „das Reich der Schatten") weist über die Schranke des Gesetzes hinaus:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät".

Und der Weg dazu?

„— dringt bis in der Schönheit Sphäre,
Und im Staube bleibt die Schwere
Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück".

„— in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen" —

ist die Freiheit.

„Des Olympos Harmonien empfangen"

den verklärten Herakles nach dem irdischen Kampf.

Wohl war und blieb ihm Kant der König, und an seinen Auslegern wiederholt sich das Wort: „Wenn die Könige baun, haben die Kärrner zu thun". Aber er strebt über den Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung hinaus, bei welchem Kant stehen blieb.

„Ueber das Herz zu siegen ist groß, ich ehre den Tapfern;
Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir noch mehr."

1) Vorr. zu Vertot's Gesch. des Malteserordens v. Niethammer, vgl. Tomaschek a. a. O. S. 153. 254.

Daß die Neigung die Sittlichkeit verdächtig macht, veranlaßte ihn wohl zu jenen spöttischen Zeilen:

„Gerne dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung;
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin." —

„Da ist kein andrer Rath, du mußt suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut."

Die Ironie ist bitter; aber nicht ganz unverdient. Doch Schiller begnügte sich nicht mit solchen leichten Geschossen; er widmete der Frage eine eingehende Untersuchung, die uns Respekt vor seiner philosophischen Begabung wie vor der Bedeutung seiner philosophischen Leistung einflößt.

Die Abhandlung über „Anmuth und Würde" 1793 legt die Kantische Unterscheidung von Natur und Freiheit, vom Menschen unter dem Gesetz der Nothwendigkeit und von ihm als Person zu Grunde, vermöge welcher er „allein unter allen bekannten Wesen das Vorrecht hat, in den Ring der Nothwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen". Wie gleicht sich der Gegensatz zwischen beiden Seiten aus? In der Schönheit, die zwischen der Würde des herrschenden Geistes und der Sinnlichkeit des herrschenden Triebes in der Mitte steht. Denn wenn der Einklang beider Seiten, also die sittliche Aufgabe, darin besteht, daß der Gehorsam gegen die Vernunft ein Objekt der Neigung werde, so muß jener einen Grund des Vergnügens abgeben, also den Beifall der Sinnlichkeit für sich haben. „Erst alsdann, wenn sie (die Tugend) aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen. Denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden". Es ist zu begreifen, daß Kant der schlaffen Moral seiner Zeit mit einer gewissen Härte und Einseitigkeit die ganze Strenge der sittlichen Maxime entgegensetzte. Es sind berühmt gewordene Worte Schiller's über Kant: „Er war der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solon's noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig darnach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen. — Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden?" u. s. w. „Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden? u. s. w. „Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird? Wie könnte sie eine so

lebhafte Theilnehmerin an dem Selbstbewußtsein des reinen Geistes sein, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann?" Die Wahrheit ist also die Vereinigung jener beiden Prinzipien, jene Uebereinstimmung, „welche das Siegel der vollendeten Menschheit und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht".

Den Begriff einer „schönen Seele" erörtert dann Schiller. Sie ist wie ein Bild, in welchem die harten, schneidenden Grenzlinien verschwunden sind und doch die ganze Gestalt nur um so wahrer, lebendiger, harmonischer hervortritt. „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung."

Wir führen die Mittheilungen aus dieser Abhandlung nicht weiter, sondern fügen die aus den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" hinzu, welche die Bedeutung des Schönen und der Kunst darlegen. Es sind, wie der Briefschreiber von vornherein bekennt, „größtentheils Kantische Grundsätze", auf denen seine „Behauptungen ruhen"; aber es ist leicht zu erkennen, daß sie nicht bloß „von ihrer technischen Form befreit", sondern wirklich weitergeführt sind. Die Kantische Grundlage besteht in jener Unterscheidung, die wir kennen, zwischen dem physischen und dem sittlichen Menschen. Der Naturzustand und der Naturstaat ist der erste und zunächst wirkliche. Aber „jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen, idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist".[1] In dieser Betonung der Identität mit sich selbst spielen Fichte'sche Gedanken herein[2], sowie in der sich anschließenden Bemerkung, daß jener „reine Mensch" „repräsentirt wird durch den Staat, die objektive und kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet" — obgleich auch dieser Gedanke an der kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise Schiller's eine Anknüpfung hatte. Aber dem Zusammenhang der vorliegenden Abhandlung über das Schöne lag der Gedanke des Staates überhaupt, sowie speziell in seiner Bedeutung für die „Veredelung" des „Menschen in der Zeit zum Menschen in der Idee" doch ferner. Zumal der Staat selbst auch schon die Veredelung des Charakters voraussetzt und sie nicht wirken kann. Man muß also „ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergibt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbniß rein und lauter enthalten". „Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst."[3] Das ist das Ziel, auf welches Schiller zustrebte. Den Künstler feiert er als den Arzt und Heiland der verderbten Menschheit. Denn „aus dem reinen Aether seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbniß der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen". „Die Menschheit hat ihre Würde verloren; aber die Kunst hat sie gerettet"; „die Wahrheit lebt in der Täuschung fort". Aber — werden wir

1) 4. Brief.

2) Wie denn Schiller in der Anmerkung auch auf Fichte's „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" 1794, sowie auch im 13. Brief auf Fichte's „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" 1794 verweist.

3) 9. Brief.

billig fragen — kann die Täuschung eine Wirkung üben? Nur etwa so lange, als sie für Wahrheit gehalten wird; sobald sie aber als Täuschung erkannt wird, mag sie zum Genuß dienen, aber nicht zur Heilung. Schiller muß sich selbst den Einwand machen, daß die Blüte der Kunst in der Regel mit Zeiten sittlichen Sinkens zusammenfiel, und schöne Sitten mit guten Sitten nur selten Hand in Hand gegangen sind.[1] Und wenn die Kunst selbst auch vom Verderben der Zeiten mit herabgezogen wird? Er weiß nichts anderes darauf zu sagen, als daß wir die Erfahrung verlassen und den „reinen Vernunftbegriff der Schönheit" „auf dem Wege der Abstraktion suchen", und „zum reinen Begriff der Menschheit uns erheben müssen". Da sind wir denn bei der Abstraktion Kant's wieder angelangt. Und wenn er an die Stelle der Kantischen nun auch die Fichte'sche der „Person" setzt, „die sich in dem ewig beharrenden Ich offenbart"[2], so kommen wir damit aus dem Bereich der Abstraktion nicht heraus. Er will den Antagonismus der beiden Triebe, des sinnlichen und des vernünftigen oder des Formtriebs, wie er ihn nennt, nicht mit Kant durch die unbedingte Unterordnung des ersten unter den zweiten aufheben, sondern mit Fichte durch die Wechselwirkung beider[3]; aber indem er als die Aufgabe der Kultur bezeichnet, „einem jeden dieser beiden Triebe seine Grenze zu sichern", weist er ihr eine Aufgabe zu, die sie zu erfüllen so wenig im Stande ist als „der Spieltrieb", wie er ihn nennt[4], oder „die Schönheit".[5] Das heißt also: die „ästhetische Kultur" ist die Erzieherin zur Sittlichkeit; denn sie erzeugt jene „mittlere Stimmung", „in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig sind"[6], so daß bei dieser „ästhetischen Einheit ein wirkliche Vereinigung und Auswechselung der Materie mit der Form" u. s. w. „vor sich geht", und damit also „ein Uebergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit" gefunden ist.[7]

Damit wäre denn das Problem der Moral gelöst.[8] Aber die Erfahrung so gut wie die Natur der Sache lehrt, daß von der Aesthetik zur Ethik kein nothwendiger Weg führt, sondern ihre Zusammenstimmung durch die Gesinnung bedingt und vermittelt ist; diese aber fordert ganz andere Quellen als die des schönen Scheins. Denn sie ist eine viel zu ernste Macht, um wie Kypria aus dem Schaum des Scheins geboren werden zu können. Vielmehr ist sie wohl im Stande, die ganze Welt des schönen Scheins in Trümmer zu schlagen, wenn

1) 10. Brief. 2) 11. Brief. 3) 13. Brief. 4) 14. Brief.
5) 15. Brief: „Der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen. Denn um es endlich auf Einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt".
6) 20. Brief. 7) 25. Brief.
8) Auf die weiteren Abhandlungen Schiller's: „Von den nothwendigen Grenzen des Schönen" und „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten" 1795 (9. und 11. Stück der Horen), „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" (Horen 1796), „Ueber das Erhabene" 1796 — glauben wir hier nicht weiter eingehen zu sollen.

es sich um die sittliche Wahrheit handelt. In einem berühmten Brief an Goethe bezeichnet Schiller einmal das Christenthum mit seiner Ersetzung des Gesetzes durch die freie Neigung als die „schöne Sittlichkeit“ und findet hierin den Vorzug dieser Religion.[1] Das Ziel hat Schiller erkannt, den Weg hat er nicht gefunden; er hat die Moral des Christenthums ohne die Religion des Christenthums gewinnen wollen; die Freiheit von der Sünde — wie er eben diese verstand — ohne die Vergebung der Sünde, die ihre Voraussetzung und ihre Triebkraft ist. So ging der Flug seines edlen, sittlichen Strebens mehr aufwärts zu den Höhen des Gedankens, aber nur in diese Welt der Abstraktionen, nicht zu dem lebendigen Gott, der allein einen festen Anhalt gibt, um hier den Hebel einzusetzen, welcher den Menschen aus den Angeln der, und wäre es auch nur sinnlichen Gebundenheit befreit.

§ 63. Die Moral bei Jacobi, Fries und Fichte.

Während Jacobi und Fries in gegenseitig verwandter Weise aus der unmittelbaren Gewißheit des Gefühls oder der Ahnung auch die sittlichen Ideen ableiteten und von da aus über den Widerstreit der Kantischen Moral hinauszukommen suchten, setzte Fichte im schöpferischen Ich und seiner Freiheit ein, um dessen Selbstthätigkeit gegenüber dem Nichtich der Welt zu einer Ethik zu entwickeln, die zwar, zumal in den grundlegenden Erörterungen, sich in die fleisch- und blutleere Form abstraktester Dialektik kleidete, aber bei der energischen Charakterhaftigkeit Fichte's bald sich den Aufgaben und Pflichten der realen staatlichen Gemeinschaft öffnete im Bund mit dem Umschwung des nationalen Lebens seiner Zeit, und dadurch einen bedeutsamen Fortschritt des sittlichen Bewußtseins bezeichnete und wirkte.

1. Friedr. Heinr. Jacobi (1743—1819)[2] war nicht ein zunftmäßiger Philosoph, sondern aus dem Kaufmannsstand hervorgegangen,

---

1) Brief vom 17. August 1795: „Hält man sich an den eigenthümlichen Charakterzug des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion“.

2) WW. 6 Bde. 1812—24. Auserlesener Briefwechsel, herausg. v. F. Roth, 2 Bde. 1825—27.

aber von früh an geistigen, speziell philosophischen Interessen zugewandt[1], voll regster Empfänglichkeit, lebhaften Gefühls und edler Gesinnung, mit Hamann und Matth. Claudius wie mit dem Münsterschen Kreis der Fürstin Gallitzin befreundet. Durch das berühmt gewordene, von ihm veröffentlichte[2] „Gespräch mit Lessing“ auf den Spinozismus gewiesen, war er stets ein entschiedener Bekämpfer desselben (auch gegen Schelling).[3] Auf diesen Spinozismus und seine unzerreißbare Kette der Nothwendigkeit aber schien ihm die Konsequenz der rein verstandesmäßigen Betrachtung zu führen, während das Gefühl den persönlichen Gott fordere, der sich im Herzen mit unmittelbarer Gewißheit bezeuge. Daher sein Wort: er sei mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ — welcher Widerstreit zwischen Verstand und Gefühl seine Qual war.[4] Aber der Christ war bei ihm eben nur der Inhaber des religiösen Gefühls überhaupt, nicht des geschichtlichen Christenthums. Die Geschichte war ihm nur Symbol des Religiösen, und dem Wandsbecker Boten wirft er wegen seiner Verehrung der geschichtlichen Person Christi „religiösen Materialismus“ und „sich selbst verborgenen Bilder- oder Götzendienst“ vor. Das Wesentliche sei die Idee, die Einkleidung das Unwesentliche, was zur

---

1) An den ihm gleichgesinnten Köppen († 1858): „Mit dem ersten mir im Bewußtsein gebliebenen Gedanken habe ich die Wahrheit gesucht und später ihr nachgetrachtet mit allen meinen Gedanken; aber wie damals nicht, so auch zu keiner folgenden Zeit aus einer nur eitlen Begierde, mich mit ihr als mit etwas von mir entdeckten oder das aus mir selbst zuerst hervorgegangen wäre, blos zu schmücken. Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. Fülle sollte sie geben meiner Leerheit, Licht bringen in die mich umgebende Nacht, es tagen lassen vor mir und in mir, wie ich es in meinem Innern mir verheißen fand“ (Köppen, Schelling's Lehre, 1803, S. 239).

2) Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an M. Mendelssohn, 1785 (1789).

3) Hegel in s. Rezens. von Jac.'s WW., Bd. 3, Heidelb. Jahrb. 1817: „Jac. hat den Uebergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geist in seinem Innersten gemacht und mit unwiderstehlichem Gefühl der Gewißheit ausgerufen: Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich. In Absicht auf die philosophische Einsicht war es von der bedeutendsten Wichtigkeit, daß durch ihn das Moment der Unmittelbarkeit der Erkenntniß Gottes aufs bestimmteste und kräftigste herausgehoben worden ist“.

4) Vgl. auch WW. III, 7: „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott“. Gegen jenen Dualismus hielt Schleiermacher in seinem Brief an Jac. vom 30. März 1818 ein, daß in diesem Unterschied zwischen dem „Philosophen“ und dem „Frommen“ sich nur die „Oscillation“ wiederhole, welche „die allgemeine Form alles endlichen Daseins“ sei, daß das „Gefühl vom Verstand und der Verstand vom Gefühl“ nur die beiden Brennpunkte der eigenen Ellipse bezeichnen, welche wie „die beiden Pole der galvanischen Operation“ „immer von einander abgekehrt bleiben“ und doch einander fordern.

wesentlichen Wahrheit des Göttlichen nichts hinzufüge.[1] Gott ist, nach Timäus, was überall das Bessere hervorbringt: der Geist und die Gewalt des Guten. Wer von diesem Geist getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn dabei unterstützen.[2] So ist das Gute Erzeugniß des eigenen sittlichen Grundtriebs der menschlichen Natur selbst, nicht ein gegenüberstehendes Gesetz, kein Sollen gegenüber einem Wollen. Das Böse ist nur das Endliche im Menschen; daß er trotz seiner Endlichkeit Gutes wollen kann, das ist das Göttliche im Menschen. Aber wie kommt der sündige Mensch dazu, das Gute zu wollen? Es liegt zu Tage, daß der zarten Empfindung und edlen Natur Jacobi's die volle Erkenntniß der Sünde fehlte, ihm daher auch die Nothwendigkeit der thatsächlichen Hülfe in der Heilsveranstaltung Gottes nicht zur Erkenntniß kam. Er zog sich auf die Unmittelbarkeit des Wissens und Wollens des Guten und Richtigen im moralischen Gefühl zurück. Von da aus polemisirt er gegen die Kantische Herrschaft des reinen, inhaltlosen Pflichtgesetzes und macht jene Subjektivität des Gewissens dagegen geltend. „Ich gestehe, daß ich das an sich Gute wie das an sich Wahre nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine Ahnung habe; erkläre, daß es mich empört, wenn man mir den Willen, der nichts will, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten dafür aufdringen will, und mich, wenn ich ihn dafür anzunehmen widerstrebe, des Atheismus der wahren und eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt."[3] Aber so berechtigt dieser Protest gegen die starre und inhaltlose Gesetzlichkeit der Kantischen Moral ist, so wenig reicht doch auch die bloße Geltendmachung der

1) In einer Rezension des 6. Bds. der Sämmtl. WW. des Wandsb. Boten von 1798, die aber nicht zum Druck kam, sondern später in Jac.'s Schr. „Von den göttl. Dingen" 1811 aufgenommen wurde. Vgl. 2. Ausg. Lpz. 1822, S. 62. 67 (Jac. WW. III, 263 ff.).

2) S. 63 f.

3) Brief an Fichte (1799), Jac.'s sämmtl. Schr. III, 37. Er fährt fort: „Ja ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen wie Otho; Tempelraub unternehmen wie David, — ja Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen —; mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist".

Subjektivität des sittlichen Gefühls aus. Und wenn doch auch Jacobi die Schwäche des guten Wollens kennt und eine Stärkung desselben fordern muß, wird es doch schwerlich ausreichen, diese Hülfe, wie er in seinem „Woldemar“ thut, schließlich bei der Freundschaft zu suchen, so erklärlich dieß aus dem Freundschaftskultus jener Zeit und Jacobi's selbst ist. Aber dieser Versuch ist seit Aristoteles als unzureichend offenbar geworden.

2. Mit Jacobi's Gedanken verwandt ist die Lehre von Jak. Frdr. Fries (1773—1843), welcher Kant auf dem Wege anthropologischer oder psychologischer Untersuchung zu korrigiren suchte, und von da aus seine Ethik gewann.[1] Der Welt der Erscheinungen, welche Gegenstand des Wissens ist, liegt die Glaubenswelt der Dinge an sich zu Grunde, die Vermittlung zwischen Wissen und Glauben aber fällt der Ahnung anheim. So sind die ewigen, auch die sittlichen Wahrheiten eine Sache der unmittelbaren Gewißheit des Glaubens durch Gefühl und Ahnung. Aus der persönlichen Würde des Menschen, an die wir glauben, ergeben sich die sittlichen Gebote, und als die höchste sittliche Aufgabe die Veredlung der Menschheit. Aber wie der doch zum Bösen geneigte Mensch die sittliche Vollkommenheit erlange, erfahren wir nicht. Denn zwar die Erfüllung der eigentlichen Pflichtgebote — als der niederen Sittlichkeit — kann gefordert werden, aber nicht die höhere sittliche Schönheit der Seele; diese kann man nur anpreisen und loben, daß „dadurch die verständige Selbstbeherrschung den Antrieben der Pflicht und denen reiner Liebe die rechte Lebendigkeit anbilde“ und so die Kraft der Tugend „in uns entwickle“.[2] In diesen Gedanken spricht sich, wenn auch kein tiefer Geist[3], so doch eine edle, nach zusammenstimmender Weltansicht strebende Seele aus, die in gleichgesinnten Gemüthern Widerhall fand und besonders durch de Wette's Vermittlung auch auf die Theologie und speziell die theologische Ethik Einwirkung übte.

3. Wesentlich verschieden von diesen beiden ist Joh. Gottlieb

1) Handb. der prakt. Philos. 1. Th. Ethik. Heidlb. 1818. Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, oder Hauptsätze der Glaubens- und Tugendlehre. Heidelb. 1823.

2) Handbuch u. s. w. S. 152. 167. 186. 203 f. 209 f. 199. Vgl. meine „Lehre vom freien Willen“ u. s. w. S. 354.

3) Hegel nennt ihn (allerdings sehr herb) wegen seines bequemen Gefühlsstandpunktes und besonders wegen seines polit. Liberalismus einen „Heerführer der Seichtigkeit, die sich Philosophiren nennt“, und seine „Reflexionsphilos.“ die „vollendete Verseichtigung der Kantischen“. Philos. des Rechts, Vorr. S. 10 f. u. S. 51.

Fichte[1] (1762—1814), ein Mann der abstraktesten Dialektik und des konsequenten Idealismus, zugleich des Willens und der That, zwei Zeitaltern angehörig, das 18. Jahrhundert abschließend, das 19. eröffnend. Das Pathos seines Denkens und Lebens ist das sittliche, die Idee der Freiheit und der Pflicht. Das hat ihn (seit 1790) für die Kantische Philosophie gewonnen, zugleich aber auch für die französische Revolution und ihre Ideen begeistert. Der freie Vertrag zum Zweck der Sicherung der Freiheit ist ihm der Idee nach die Grundlage aller Staatsbildung und darin auch das Recht der Revolution begründet.[2] So vereinigt sich in ihm von vornherein die entschiedene Betonung des Ich mit dem Gedanken der Sozietät. In dieser Verbindung liegt auch wesentlich seine Bedeutung für die Entwickelung des sittlichen Bewußtseins. Zunächst führte er jenen Gedanken des Ich im Anschluß an Kant und über ihn hinausgehend mit der ganzen Energie eines konsequenten Idealismus aus. Es ist nicht der Individualismus des 18. Jahrhunderts, welcher den Einzelnen mit seinen Trieben und Neigungen zur Grundlage der Moral macht, sondern das abstrakte und schlechthin gefaßte Ich, welches sich in seiner Einheit mit sich selbst und so in seiner Freiheit erfaßt, das Nichtich der Welt schöpferisch aus sich heraussetzt, als die Schranke, an der es sein Selbstbewußtsein gewinnt und zugleich, durch die bestimmende Wirkung auf dieselbe, seine Selbstthätigkeit übt.[3] So wird die Wirklichkeit in eigene Selbstthätigkeit umgewandelt. Wenn für Schiller die Kunst das Höchste ist[4], für Jacobi und Fries Gefühl und Ahnung, so für Fichte Wille und That, und die Welt eine Welt der Moral für das Ich; das absolute Ich, Gott, daher „die moralische Weltordnung“.[5] Man

---

1) Ueber die Bestimmung des Gelehrten, 1794. Grundlage des Naturrechts u. s. w., 1796. System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1798. Ueber die Bestimmung des Menschen, 1800. Der geschlossene Handelsstaat, 1800. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804. Anweisung zum seligen Leben, 1806. Reden an die deutsche Nation, 1808. WW. 8 Bde., herausg. von J. H. Fichte. 1845. 46.

2) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französ. Revol. Zürich 1793.

3) Vgl. z. B. Syst. der Sittenlehre S. 59: „Freiheit ist das einzig wahre Sein und der Grund alles anderen Seins“. „Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der mir den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet.“ „Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten; und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehen.“

4) „Die Kunst, o Mensch, hast du allein“.

5) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798 (WW. V, 186): „Der — Glaube an eine moralische Weltordnung — —

erkennt leicht, daß dieß ganz auf der Linie Kant's liegt und dem Primat der praktischen Vernunft bei diesem entspricht, sowie auch den rein formalen Charakter seiner Moral theilt. Nur ist alles hier aus der fast philiströsen Enge und Steifheit in die Höhe einer kühnsten, spekulativen Denkweise erhoben, bei der einem freilich zu schwindeln und in der dünnen Luft der reinen Abstraktion der Athem auszugehen droht. Man hat daher auch von jeher über das Abstruse und Schwerverständliche seiner philosophischen Darstellung geklagt, so sehr man zugleich die Energie des Charakters, der sich in diesen Begriffsentwickelungen ausspricht, fühlte und ihre Wirkung, auch auf das ganze Zeitalter, empfand. Seine sittliche Denkweise hat Fichte zusammenhängend niedergelegt in seinem „System der Sittenlehre" 1798, in welcher freilich die Einzelausführung[1] auf den Grund einer Dialektik aufgebaut ist, die uns wie ein Spiel mit bloßen abstrakten Begriffsgrößen anmuthet, welche doch wie reale Größen behandelt und in Bewegung gesetzt werden, um auf diesem Wege eine Welt wirklicher sittlicher Aufgaben und Thätigkeiten zu gewinnen.[2]

---

ist der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Weltordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes, können keinen anderen fassen".

1) 3. Hauptstück. „Die Sittenlehre im engeren Sinn" S. 203 ff. und speziell „Die eigentliche Pflichtenlehre" S. 340 ff.

2) Vgl. Ammon's Urtheil im Handb. der christl. Sittenl., 1. Bd., 1823, S. 170 f.: Handle frei um der Freiheit willen. Handle rein in deiner Identität, daß kein irdisches Verhältniß und kein irdischer Beweggrund auf dich und auf deinen Willen einwirke. Das ist das Prinzip, welches Fichte (Syst. d. Sittenl. Jena 1798, S. 166–216) auf den reinen Trieb seines Ich gebaut hat, das sein absolutes Vermögen innerlich anschaut und in diesem Anschauen sich zur Selbstthätigkeit treibt um der Selbstthätigkeit willen. Einer unsrer gründlichsten Forscher — — klagt über die Unverständlichkeit dieser Lehre und über das peinliche Gefühl, welches ihm das Studium derselben verursacht habe (Stäudlin, Gesch. der Moralphilos. Hann. 1822, S. 989 f.). Dennoch ist Fichte's Sittenlehre, deren einzelne Partien mit großer Auszeichnung genannt werden müssen, noch ungleich deutlicher als seine zweite moralische Hauptschrift, in welcher er seine früher vorgetragenen Grundsätze noch weiter zu entwickeln und aufzuhellen sucht (Anweisung zum sel. Leben od. Religionslehre, Berlin 1806, 5. Vorlesung). Hier betrachtet er das göttliche Dasein als ein geistiges Licht, welches sich in fünf hellere oder dunklere Strahlen spaltet. Demnach entstehen dann fünf Ansichten der Welt: 1. „als eines wirklichen, reellen Daseins; 2. als eines Gesetzes der Ordnung für die Freiheit Mehrerer; 3. als der wahren und höheren Sittlichkeit, die aus dem inneren göttlichen Wesen quillt und das wahrhaft Heilige, Gute und Schöne realisirt. Dieser Standpunkt, meinte Fichte, sei dem Zeitalter so gut als ganz verborgen; 4. die Ansicht der Religion, welche nichts anderes ist als die unmittelbare Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns als dem Lichte; denn Gott ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte thut; 5. der Standpunkt der Wissenschaft. Die Religion ist nur Glaube, die Wissenschaft hingegen hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen. Sie

Wir lassen einige Mittheilungen aus dem System der Sittenlehre folgen. Das 1. Hauptstück gibt die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (S. 1—70); das 2. die Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips (S. 71—202); das 3. die systematische Anwendung desselben, oder die Sittenlehre im engeren Sinn, und zwar handelt der erste Abschnitt von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen (S. 203—271), der 2. über das Materiale des Sittengesetzes, oder systematische Uebersicht unserer Pflichten (S. 272—339), der 3. gibt die eigentliche Pflichtenlehre (S. 340): Uebersicht der allgemeinen und besonderen bedingten Pflichten (S. 344), Uebersicht der allgemeinen, unmittelbaren und unbedingten Pflichten (S. 369), der besonderen unmittelbaren Pflichten (S. 439), und zwar der nach seinem natürlichen Stande (S. 442), der nach seinem besonderen Berufe (S. 464—494). — „Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen" (S. 23). „Indem, zufolge des Postulats, das Ich jene Tendenz zur absoluten Thätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, d. h. als das Vermögen einer Kausalität durch den bloßen Begriff." Die Freiheit ist nach Kant das Vermögen, einen Zustand (ein Sein und Bestehen) absolut anzufangen. Aber das ist eine bloße Nominalerklärung. Denn damit ist die höhere Frage nicht beantwortet, **wie** denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, wenn er nicht an etwas angeknüpft werde. Dagegen bei Fichte „wird der schlechthin angefangene Zustand nicht schlechthin an nichts angeknüpft, denn das endliche, vernünftige Wesen denkt nothwendig nur vermittelnd, anknüpfend. Nur wird er nicht an ein anderes Sein angeknüpft, sondern an ein Denken" (S. 36 f.). Wir werden Fichte's Kritik Kant's billigen müssen, aber sie auch gegen ihn selbst wenden. Denn die Anknüpfung an einen Begriff schwebt nicht minder in der Luft, wenn Fichte diesen auch „eine intelligible Welt" nennt, welche uns „festen Boden darbietet".[1] Allerdings wird an ein „Sein" angeknüpft werden müssen, nur eben — lehrt Schrift und Kirche — an das neue von Gott gewirkte Sein; denn allewege hat das Sollen das Sein zur Voraussetzung: das gilt gegen alle philosophische Moral von Kant bis auf Herbart.[2] — S. 66: „Das Prinzip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte". S. 198: „Ich soll **frei handeln**, d. h. — ich soll mit dem Bewußtsein meiner absoluten Selbstbestimmung handeln", „im einzelnen Fall mit dem Bewußtsein, daß diese Handlung **Pflicht** sei". „Es gibt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen." „Ich soll nie gegen meine Ueberzeugung handeln. Dieß ist völlige Verkehrtheit und Bosheit." Also: „handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach

---

zeigt, wie sich das Eine in ein Mannigfaltiges und das Absolute in ein Relatives verwandelt".

1) Syst. der Sittenl. S. 59. Vgl. auch S. 238.

2) Vgl. a. a. O.: „Das Thun ist nicht aus dem Sein abzuleiten — vielmehr ist das Sein aus dem Thun abzuleiten". Das erinnert an das Wort des Goethe'schen Faust: „Im Anfang war die That". S. 198: „Ich soll frei **handeln, damit ich frei werde**".

deinem Gewissen“ (S. 202. 211). Das ist „die formale Bedingung der Moralität unsrer Handlungen“. „Das Gewissen aber ist das unmittelbare Bewußtsein unsrer bestimmten Pflicht“ (S. 225). „Das Gewissen irrt nie und kann nie irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen, ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht.“ „Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappelabel“ (S. 226). „Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt — verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, daß er durch unser eigenes Gewissen bestätigt würde.“ „Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde“ (S. 230 f.). — „Ein Akt der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären läßt.“ „Einen Akt der Freiheit begreifen wollen ist also absolut widersprechend“ (S. 238), d. h. also, er hängt in der Luft (vgl. oben). Der erste Anstoß kann nicht aus dem Zustand des Betreffenden hervorgehn, sondern nur „absolut aus seiner Selbstthätigkeit“. „Aber wo ist denn in seinem Zustande die Stelle, aus welchem er jene Kraft hervorbringen könnte? Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selber helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu thun hätte, könnte ihn retten“ (S. 265). Fichte erklärt deshalb auch die Lehre der Konkordienformel vom servum arbitrium für ganz richtig und konsequent, wenn man vom „natürlichen Menschen“ rede.[1] Die Kraft der Hülfe hat zwar der Mensch, aber der Antrieb, sie zu gebrauchen, fehlt ihm. Woher soll dieser kommen? „Das Individuum müßte sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken und Abscheu vor sich empfinden; es müßte Muster erblicken, die ihn emporhöben und ihm ein Bild zeigten, wie er sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflößten, dieser Achtung sich auch würdig zu machen. Einen andern Weg der Bildung gibt es nicht.“ „Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läßt sich füglich annehmen, daß unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität.“ „So etwas nun ist die positive Religion.“ „Es ist sehr natürlich, daß jene Menschen, aus deren Innern sich durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache, wie wir gesehen haben, jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, daß es durch ein geistiges, intelligibles Wesen außer ihnen bewirkt sei, und wenn sie unter sich selbst ihr empirisches Ich verstanden, so hatten sie ganz recht“ u. s. w. (S. 269—271). Also eine Theorie der Selbsterlösung, in welcher das höhere, bessere Ich das niedere emporhebt auf die Höhe der wahren Moralität. In seiner „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 fordert Fichte im Unterschied von Kant's Moral eine Tugend, welche ein solcher Zustand der Seele sei, daß die

1) A. a. O. In Klammern: „Diejenigen sonach, welche ein servum arbitrium behaupteten und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigene Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht und waren konsequent, wenn sie vom natürlichen Menschen redeten, wie sie denn thaten“.

guten Handlungen nur die nothwendigen Erzeugnisse und Erscheinungen desselben seien. Ein solches Leben aber hat zur Grundlage das Einssein mit Gott, die Liebe zu Gott. Wie man dazu komme? Man müsse dieses nichtige zeitliche Leben fahren lassen und das ewige in sich aufnehmen. Aber das ist leicht gesagt. Wie kann das der Mensch, der doch verloren ist an die Mannigfaltigkeit dieser zeitlichen Welt? Fichte weiß nichts zu nennen, als daß ihn die Unseligkeit des äußeren Lebens so lange plagen muß, bis ihm der Geschmack an dieser Welt verleidet ist. Aber wenn nun ein Mensch nicht geplagt ist? Oder wenn ihm diese Welt dadurch nur um so begehrenswerther wird? Es liegt auf der Hand, daß das Alles keinen neuen Menschen macht. Fichte stellt die Frage viel wahrer als Kant; aber er findet die Antwort nicht.[1] — Indem er (in seiner „Sittenlehre") eine moralische Einwirkung durch höher stehende sittliche Beispiele zu Hülfe nimmt, begreift sich von da aus, daß er eine Hülfe für das verderbte Zeitalter in der Pädagogik erblickte und auf Pestalozzi seine Hoffnung setzte. — Auf Einzelnes in der „Sittenlehre" weiter einzugehen, wird nicht nöthig sein. Daß er die „Nothlüge" schlechthin verwirft als Feigheit, ist zu erwarten. Denn „nichts entehrt uns vor uns selbst mehr, als Mangel an Muth". Von Interesse ist aber, wie sich aus der Abstraktion des Fichte'schen Ich der Gedanke der Sozietät herausarbeitet, der die neue Zeit des 19. Jahrhunderts ankündigt.

Wenn man die Energie des wenn auch formalen Geistes der Sittlichkeit, wie er sich in Fichte ausspricht, sich vergegenwärtigt, so wird man verstehen, daß von ihm eine stählende Wirkung auf den sittlichen Geist seiner Zeit ausgehen und er zu einem der wirksamsten Träger der sittlichen Erneuerung unseres Volkes werden mußte. Dem kam zu Hülfe, daß sein ursprünglicher Kosmopolitismus, den er mit der früheren Zeit theilte, zur energischen Betonung des konkreten Gedankens des Staates und Volkes fortschritt und zugleich die Aufgabe desselben von der ersten Stufe, der Rechtsschutz für die Freiheit des Einzelnen zu sein, durch die Pflege der materiellen Interessen hindurch zur höheren der geistigen und sittlichen Interessen des nationalen Lebens sich erhob.[2] Freilich hat sein glühender Patriotismus sich nicht gescheut, eine Erziehung der Kinder von Staats wegen zu fordern, und hat er einen rücksichtslosen Sozialismus sehr despotischen Geistes vertreten. Zugleich aber betont er in seiner „Anweisung" u. s. w. die religiöse Gemeinschaft als die höhere Stufe der Einheit des Religiösen mit dem Sittlichen, welche nur noch von der Stufe der philosophischen Gotteserkenntniß überboten werde, und berührt sich in dem — wenn

---

1) Aus meiner „Lehre vom freien Willen" u. s. w. S. 350 f.

2) Darauf hat besonders W. Roscher in s. Gesch. der Nationalökonomie S. 639 ff., sowie Ed. Zeller, Vortr. u. Abhh. I, 158. 167 ff. aufmerksam gemacht, wenn dieser auch von einem fanatischen Patriotismus spricht.

auch unrichtigen — mystischen Zug, der jener Schrift eignet, mit Schleiermacher's Reden über die Religion zu einer religiösen, wenn auch nicht christlichen, Gesammtwirkung im Zusammenhang mit der nationalen.

4. Dieser Stufe Fichte'scher Ethik gehört Gottl. E. Aug. Mehmel's („Teutschlands Edlen gewidmetes") Lehrbuch der Sittenlehre, Erl. 1811[1] an, mit Jacobi'schem Einschlag.[2] „Plato, Jesus und Spinoza" bezeichnen ihm den Weg zu diesem Ziel[3], an welchem Religion und Sittlichkeit übereinstimmen, nur daß diese „den Menschen in seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit betrachtet", jene „ihn in seiner Abhängigkeit von Gott darstellt"[4]; so daß also theologische und philosophische Moral eigentlich nicht zu unterscheiden sind, sondern nur etwa die christliche oder die Sittenlehre Jesu im Unterschied von der wissenschaftlichen.[5] Durch die Herrschaft der gesetzgebenden Vernunft als der Erscheinung der ewigen Vernunft und des absoluten Prinzips des wahren Lebens soll „das Reich Gottes auf Erden" begründet werden, d. i. die „Einheit und Gemeinschaft vernünftiger Wesen, gerichtet auf das wahre Leben unter der sittlichen Gesetzgebung Gottes"[6], konkret verwirklicht im Staatsleben und seiner „sittlichen Harmonie zwischen dem Staat und seinen Gliedern und zwischen Staaten und Staaten"; „die thatenvolle Begründung dieses Reiches ist die einzige ewige Bestimmung des Menschengeschlechts".[7]

In allem dem sehen wir Elemente der neuen Zeit, die sich ankündigt, und deren Unterschied von der früheren, auch eines Kant, unverkennbar ist. Ihre energische Betonung des konkreten sittlichen Gemeinschaftslebens mußte der Aufgabe der erneuerten christlichen Ethik nur entgegenkommen und diese fordern. Denn wo ist nun „das Absolute oder Gott", welcher als das „höchste Gut" bezeichnet wird[8], zu finden und das „ewige Leben" wirklich vorhanden? Die Philosophie blieb immer in den Allgemeinheiten der Idee und fand nicht den Weg zur Thatsache der Offenbarung des ewigen Lebens in Jesu Christo.

---

1) Vgl. Vorr. und § 223: „Durch diese, auf dem tiefsten Grunde der philos. Spekulation angelegte „Anweisung zum sel. Leben" ist der höchste Einheitspunkt der Religion und Sittenlehre ins Licht gestellt" u. s. w.
2) Vgl. § 353. 3) § 223.
4) § 99. 5) § 94 f.
6) § 242. 7) § 575.
8) § 231. 233. Näher auf Mehmel's Sittenlehre einzugehen ist hier nicht der Ort.

§ 64. Die Moral Schelling's und seiner Anhänger.

Schelling trat der Frage der Moral erst näher, seit er von seiner ersten Stufe des Pantheismus und der Pflege der Naturphilosophie zum Theismus überging, welchen er durch die Herübernahme des theosophischen Gedankens einer Naturgrundlage in Gott zu gewinnen suchte, die im innergöttlichen Prozeß ihre Ueberwindung finde. Indem dieser Prozeß seinen kosmischen Vollzug auch im Menschen und — in der weiteren Entwickelung der Schelling'schen Philosophie — in der Geschichte hat, blieb die sittliche Betrachtungsweise Schelling's immer naturalistisch bedingt und erinnert so an die alte Gnosis und ihre Naturalisirung der Ethik. Das machte sie ungeeignet, Boden im modernen Bewußtsein und Bedeutung für die Wirklichkeit und die Aufgaben des Lebens zu gewinnen. Und auch Daub's Uebertragung derselben auf die Theologie konnte ihr nur wenig Eingang verschaffen.

1. Schelling (1775—1854)[1] geht in seiner ersten Stufe von Fichte aus, aber bald über ihn hinaus, sofern ihm das Absolute nicht bloß das Ich ist, dem das Nichtich nur gegenübersteht, sondern die — indifferente — Einheit von Ich und Nichtich, von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Positivem und Negativem, in welchen Unterschied das Absolute auseinander- und eingeht. Und zwar hat Schelling vorzugsweise die Welt der Natur als den Schauplatz der Verwirklichung des Absoluten berücksichtigt, und so — während Fichte von seiner Grundlage aus die Rechts- und Sittenlehre entwickelte — die Naturphilosophie ausgebildet (in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 1797, „Von der Weltseele" 1798 u. s. w.), wobei die Stelle, welche in Fichte's Gedankenkreis das moralische Handeln oder das Gewissen einnimmt, hier der Kunst zufällt. Zu einer Würdigung des Christenthums kommt es auf diesem Standpunkt des Pantheismus nicht. Die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803)[2] stellen die kirchliche Lehre von der Versöhnung — nämlich des Unendlichen und des Endlichen —, welche die Idee des Christenthums bilde, wegen der Beschränkung auf die

---

1) WW. 1. Abth. Bd. 1—10 das früher Gedruckte u. s. w. in chronol. Aufeinanderfolge. 2. Abth. Bd. 11—14 die Einl. in die Mythol., die Philos. der Mythol. und die Philos. der Offenbarung.
2) WW. Bd. 5.

einmalige geschichtliche Thatsache der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo tief unter die indische Lehre und bezeichnen den todten Buchstaben der Bibel als das Hinderniß der richtigen Erkenntniß.[1] Da ist es natürlich, daß sich kein Weg zu einer entsprechenden Würdigung der christlichen Moral fand.

2. Die zweite Stufe seiner Philosophie, auf welcher Schelling den Pantheismus zu überwinden[2] und den Theismus zu gewinnen sucht, ist durch den Einfluß der Theosophie Jakob Böhme's, auf welche ihn Frz. v. Baader aufmerksam machte, herbeigeführt und trat in den „Philosophischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit" 1809[3] zuerst ans Licht. Die Jak. Böhme'sche Theosophie, welche die innere Genesis und Lebensbewegung Gottes zu erkennen sich zur Aufgabe stellt, setzt damit als das eigentlich Treibende in Gott wie im Sein überhaupt den sich selbst gebärenden Willen. „Wollen ist Ursein." „Gott aber kann sich nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind so wie Gott ist." Entsprechend nun dem treibenden Naturgrund in Gott, aus welchem Naturgrund Gott selbst als persönlicher stets wird und darin sich selbst zur Voraussetzung und zum Grunde hat, wiederholt sich diese Doppelheit auch im Menschen, als der dunkle Eigenwille und der darüber licht sich erhebende höhere allgemeine Wille. In jenem liegt die Wurzel des Bösen, welches die sich isolirende, gegen diese Ueberwindung sich sträubende falsche Selbstheit ist. So ist das Böse eine Naturnothwendigkeit, und doch, weil Eigenwilligkeit, eigene Schuld.[4] In glänzender Weise führte Schelling diese Gedanken aus im „Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen" 1812.[5] — Von da aus ist Schelling zur dritten Stufe seiner sog. positiven Philosophie fortgeschritten, in welcher er auf Grund des inneren Prozesses jenes Urwillens in Gott das ganze Sein in Natur und Geschichte zusammenfassend zu erklären sucht. Aber diese Philosophie ist im Großen und Ganzen ohne wesentliche Wirkung an der Bewegung der Geister vorübergegangen und hat vor allem auf die Ethik so gut wie keine Wirkung geübt. Denn so viel Wahrheitsmomente diese Gnosis auch

1) 8. u. 9. Vorlesung.
2) WW. 2. Abth. Bd. 2 S. 68: „Der Monotheismus ist nur der überwundene Pantheismus".
3) WW. Bd. 7.
4) Vgl. hierüber meine „Lehre vom freien Willen" u. s. w. S. 351 f.
5) WW. Bd. 8.

enthält, so herrscht doch in dem ganzen theogonischen Geschichtsprozeß dieser Philosophie zu viel Nothwendigkeit des Seinmüssens, womit der eigentliche Begriff des Sittlichen aufgehoben ist. Es ist gleichsam die spinozistische natura naturans und natura naturata als ein geschichtlicher Prozeß des göttlichen Lebens in Gott selbst hinein verlegt, und vollzieht sich erst von da aus in der Welt und ihrem Geschichtsverlauf. Dennoch bezeichnet diese Philosophie einen bedeutsamen Fortschritt über die frühere Periode hinaus, sofern sie sich auf den Boden des Geschichtlichen und Positiven zu stellen — von da aus auch eine Würdigung des Staates zu gewinnen — sucht und damit der Entwickelung des Geistes und der Aufgabe des gegenwärtigen Jahrhunderts entgegenkommt, die pure Gedankenwelt der Begriffsbildungen zu verlassen und die konkrete Welt der geschichtlichen Bildungen und ihres Gemeinschaftslebens zur Grundlage der Gedanken zu machen.

Etliche Stellen aus Schelling's WW. mögen zur Erläuterung hier noch folgen. 1. Abth. Bd. 6 S. 177: „Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst". S. 211: „Alles was zur Besonderheit der Dinge gehört, ist nicht Bestimmung ihres Seins, sondern ihres Nichtseins". S. 542 folgen dann die entscheidenden Stellen für die Lehre vom Bösen, daß es Negation, nicht Privation sei. S. 554: „Dieß beruhigt uns — zu wissen, daß nicht wir handeln, sondern daß eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt". Bd. 7 S. 149: „Ueberhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat". Bd. 6 S 43: „Wer das gute Prinzip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem größten aller Irrthümer". Bd. 7 S. 370: „Wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei". — „Daher nothwendig im Bösen wie im Guten ein Wesen sein muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat". Bd. 7 S. 467: „Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein reelles lebendiges Gutes". S. 468: Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Korruption gerade auch die geistigste ist". Bd. 6 S. 575: „Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst sich durchdringend eins, in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat". — 2. Abth. Bd. 1 S. 535: „Die der bloß thatsächlichen Lossagung vom Gesetz gewachsene — selbst als thatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist der Staat". Bd. 2 S. 282: „In der Hinaussetzung des Staates über alles zeigt sich der Servilismus der Gesinnung. Im Interesse der Freiheit liegt es nicht, wie man insgemein sich vorstellt, daß die herrschende Gewalt des Staats, die vielmehr nicht kräftig genug sein kann, sondern daß der Staat selbst beschränkt werde". Bd. 3 S. 195: „Das Wesentliche des Christenthums ist gerade das Geschichtliche desselben, nicht

das Gemeingeschichtliche" u. s. w. Bd. 4 S. 35: „Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus ist nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums". S. 332: „Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns so gern vorspiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältnisse einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht". „Das Höchste ist allerdings, Gott im Geist erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geschehe, wie Christus fordert, dazu gehört, daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgendein abstraktes Idol, sei den wir verehren." Es liegt auf der Hand, wie mit dieser Wendung zum Positiven und Geschichtlichen die Welt der Abstraktionen der vorhergehenden Aufklärungszeit überschritten und damit auch für die Ausbildung der Ethik die Möglichkeit eines positiven Bodens gewonnen ist, wenn auch diese Philosophie nicht zur wirklichen Ausbildung derselben fortgeschritten ist.

3. An Schelling schloß sich Eschenmayer (1768—1852) in Tübingen an in seinem „System der Moralphilosophie" (Stuttgart und Tübingen 1818), um von da aus über den Standpunkt Kant's hinaus und die Ethik einer „Glaubensmoral" entgegenzuführen, bis er sich später ganz in die zweifelhaften Regionen des Somnambulismus 2c. verlor. Er erkennt Kant's Verdienst um die Moralphilosophie durch die „Absonderung des Freiheitsprinzips von allen Naturbegriffen" und die dadurch gewonnene Feststellung der „höheren Würde" der praktischen Seite des Menschen an, glaubt aber sowohl dieses Fundament tiefer legen, als auch die Grenzen der Moralphilosophie höher stecken zu sollen, indem er die „Selbstgesetzgebung" Kant's durch die Beziehung auf Gott und die Pflichten gegen ihn vervollständigte. „Es gibt drei Regionen in der Moral: die Gefühlsmoral, die Vernunftmoral und die Glaubensmoral." Auf die erste gründen sich die eudämonistischen Systeme, auf die andere die Systeme reiner Thätigkeit oder der Vernunftgesetzgeburg, auf die dritte dagegen diejenigen Systeme, welche eine göttliche Gesetzgebung annehmen und die Selbstgesetzgebung jener unterordnen.[1] Seine 1817 (2. Aufl. 1822) erschienene Psychologie bildet ihm die Voraussetzung seiner Moral, und so denn die psychische Natur des Menschen die Grundlage von dieser. Daraus ergeben sich ihm die drei Grundbegriffe und entsprechenden Lehren des Rechts, der Pflicht und der Tugend, und demgemäß auch die Eintheilung seiner Moralphilosophie[2] auf der Grundlage des Prinzips der Freiheit, über welche er eine eingehende Erörterung

1) Vorr. p. XV. 2) S. 213 ff.

vorausschickt.[1] Von den drei Grundfunktionen der Seele, Denken, Fühlen, Wollen, entspricht der ersten der Gegensatz von wahr oder falsch, der zweiten der von schön oder häßlich, Lust oder Unlust, der dritten der von gut oder bös, Tugend oder Laster.[2] Die Welt des Guten steht über der der Wahrheit und der Schönheit; dem Willen — des Guten — kommt der Primat zu. Die Tugend aber findet ihre Höhe in der Beziehung zu Gott. Ueber der Vernunftmoral steht die Glaubensmoral.[3] Denn „es gibt nicht bloße Religionspflichten im Kantischen Sinn, in welchen die Idee Gottes als Stärkungsmittel unserer moralischen Triebfedern erscheint, sondern es gibt Pflichten gegen Gott, die unser Verhältniß zu ihm, als einem an sich existirenden und uns geoffenbarten Wesen, ausdrücken", was Kant leugnete.[4] Damit nimmt E.'s Ethik eine religiöse Wendung und bildet so eine Brücke zur theologischen. Freilich ohne genügende Würdigung des Christenthums selbst. Ueberhaupt ist in dieser ganzen Moral die Meinung besser als die geistige Kraft der Ausführung.

4. Eine unvergleichlich größere Energie des Gedankens tritt uns in Karl Daub (1765—1836) entgegen, in der Anwendung, welche dieser von dem oben erwähnten Schelling'schen Philosophumenon über das Böse — aus seiner mittleren Periode — auf das sittliche Problem macht[5], in seiner Schrift „Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten" (1816 u. 18). Gerade dieses Thema wählte er, weil gerade dieses Moment bei seiner mehr metaphysischen als ethischen Fassung des Christenthums bisher zu kurz, in Schelling's theosophischer Philosophie aber zu besonderer Geltung gekommen war. In deu Theologumena 1806 hatte Daub — nach Schelling's Darstellung in „Philosophie und Religion" 1804 — den Abfall von Gott, die Sünde und das Böse in dem — im Menschen sich vollziehenden — Fürsichseinwollen der Welt, in der absichtlichen Vereinzelung, die Versöhnung dagegen für die Naturdinge im Sterben, in der Auflösung des Individuellen in das allgemeine Leben, für den Menschen im geistigen Absterben der Eigenheit und sich Hingeben an das göttliche Leben gesehen. Man wird das nicht eine besonders tief gehende Fassung des Sittlichen überhaupt und des Bösen speziell nennen können. Um so tiefer und voller sucht Daub im Judas Ischarioth im Anschluß an Schelling's Schrift über die Freiheit rc.

1) S. 108 ff. 2) S. 93. 3) S. 553. 4) S. 559. 561.

5) Vgl. bes. Strauß, Charakteristiken u. Kritiken. Lpz. 1839, S. 54—149 (212), und Landerer in P. R.-E.² III, 501—512.

das Böse zu fassen. „Der dunkle Grund in Gott, der nicht Gott selbst, sondern nur seine Natur ist, der, für sich wild und regellos sich bewegend, erst durch das aus ihm aufgehende Licht der göttlichen Intelligenz zur Ordnung gebracht wird; der, in der Kreatur wirkend, deren Selbstheit erregt, welche, in sich entzündet, das Böse wird", wird zwar von Daub aus Gott herausgesetzt, als ein ursprünglich gut geschaffenes Geschöpf, das sich „im Uebermuth in sich selbst entzündet und aus sich sodann die, zuvor noch idealisch reine Welt in einen Brand gesteckt habe, von welchem die dunkle, spröde Körperwelt, in der wir leben, als todte Schlacke zurückgeblieben sei." [1] Diese Widernatur in der Natur ist nur das Analogon zu dem Widerstreit gegen die Vernunft und Freiheit im Menschen.

„In dem von Gott erschaffenen, mithin sich zugleich aus sich selbst erzeugenden Guten, also nicht in ihm dem allmächtigen Schöpfer, sondern in seiner Schöpfung entzündete sich aus sich selber das Böse: erschaffen als ein Engel des Lichts, mithin sich aus sich selbst, und Gott, seinen Schöpfer, aus ihm erkennend, also sich in seinem Schöpfer, ihn in ihm selber liebend, entzog Einer sich der Erkenntniß und Liebe seines Schöpfers, also der Wahrheit und dem Lichte, und bezog sich ausschließlich auf sich selbst; dieses sich Ent- und Beziehen war nicht ein Gott Leugnen, sondern ein den Schöpfer Verkennen, und somit zugleich ein Gott Hassen. Er ward aus einem Gott Liebenden Gottes Feind (Satan), aus einem Engel des Lichts der Engel der Finsterniß, aus einem Sohn der Wahrheit, in der er nicht bestand, ein Vater der Lügen" (Joh. 8, 44). „Die Natur des an sich Bösen ist eine Persönlichkeit, deren Elemente ein lediglich das Böse begreifender Verstand und eine lediglich es selbst wollende Willkür sind; seine Natur folglich bringt es mit sich, daß von ihm allzeit nicht zwischen Gut und Böse gewählt, sondern das Böse gewollt, daß es Ihn hassend, stets von sich selbst gehaßt werde, in diesem Hasse aber, welchem das Gegentheil der Freude, die Selbstqual, verknüpft ist, der Seligkeit unfähig und zu aller Zeit verdammt sei" u. s. w. [2] „Gottes erschaffender Verstand ist die Macht, und diese ist die Liebe selbst; das böse persönliche Wesen weiß, daß Gott, und daß er der Allmächtige ist, hat aber keine Erkenntniß von ihm, dem Allliebenden. Gottes heiliger Wille ist das Gesetz, und dieser ist das Gesetz der Liebe selbst; das Böse weiß, daß Gott und daß er der Wollende ist, hat aber kein Bewußtsein von der Heiligkeit seines Willens, oder von diesem Willen als dem Gesetz der ewigen Liebe." [3] Von da geht Daub zur biblischen Erzählung vom Fall über, sie rechtfertigend. „Die Schlange erreicht jedoch ihre Absicht, den Menschen zu verderben, nur zum Theil; denn er wählt zwar, es entsteht die Willkür und der Hang, diese zum Gesetz zu machen, aber er büßt in dieser ersten Wahl nicht sofort die Freiheit seines Willens, noch die Möglichkeit ein, Gottes Willen zum Gesetz zu haben; auch gehen ihm über seinen Zu-

1) Im Anschluß an Strauß' Darstellung a. a. O. S. 105.
2) I, 174 f. 2) I, 175.

stand wirklich die Augen auf: sein Wissen um den Willen Gottes wird ein Erkennen des Guten und Bösen, es entsteht das Gewissen, und was nicht der Grund jener ersten Wahl, nicht der Entstehungsgrund der Willkür war, das wird von nun an Folge derselben, nämlich das bekannte: nitimur in vetitum semper u. s. w.[1] Zum ersten ist dem Menschen, „in welchem Grade auch immer durch die Macht des Eigenwillens seine Vernunft beschränkt, wie unvernünftig er sei, doch nicht die Fähigkeit geraubt, den Willen Gottes zu wissen", und zum zweiten „mangelt ihm, wie stark sein Gelüsten und wie groß die Macht des Eigenwillens, kurz wie wenig gewissenhaft er selbst sei, doch nicht das mit dem Gelüsten und dem Gebrauch der Willkür entstandene Gewissen, als die Mahnung an Gottes Willen und an die Nothwendigkeit, nicht seinen, sondern diesen Willen zu haben und zu vollbringen". „Das vorher unmittelbare Bewußtsein des Verbotes, seinen eigenen Willen zu haben und zu thun, ist nämlich nun das Gewissen selbst geworden, oder: die Liebe des Vaters, die den Menschen vor der Gefahr warnt, ist auch die Liebe des Sohnes, die ihn, damit er in der Gefahr, in die er sich gleichwohl begeben hat, nicht umkommt, aus ihr zurückruft." „Daß nun der Mensch, der, seiner Unschuld, aber nicht seiner Vernunft verlustig, ein Gewissen zu haben vermag, ein solches wirklich hat, davon ist eben die in der Welt und Menschheit persönliche Macht des Guten, oder Gott der Welt- und Menschen-Retter (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) Grund und Ursache, und es ist eben diese Anerschaffung des Gewissens eine Wirkung dieser Macht zur Vertilgung des Bösen aus der menschlichen Natur." „Kraft des Gewissens vermag der Mensch sich dessen, daß er ursprünglich ein Geschöpf Gottes sei, zu erinnern, und insofern könnte wohl dasselbe (ἡ συνείδησις) als ein Gedächtniß bezeichnet werden, das der Satan, und wer ihm gleich geworden, unwiederbringlich verloren hat."[2] „Da nicht er (der Mensch) der Lügner und Verführer, sondern der Belogene und Verführte war, so blieb für ihn in dieser Gefahr die Möglichkeit, sich auf seinen Schöpfer und Erhalter und auf dessen Weisheit und Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Güte zu besinnen, und erzeugte sich an der Stelle der Wahrheit, die nicht mehr in ihm war, durch Gottes anerschaffende und fürsehende Macht das Gewissen, als das Mittel, zu dieser Wahrheit selbst wiederum zu gelangen und in ihr bestehend erhalten, gerettet und beseligt zu werden.[3] So wird also das Gewissen zu einem Erlösungsfaktor. Der Mensch braucht nur davon „überzeugt" zu sein, daß in ihm uns eine „Freiheit des Willens erhalten" ist, um „sich selbst" von dem in und außer ihm Bösen, mithin von der Selbst- und Zweifelsucht und von deren Folgen zu befreien und frei zu erhalten. Die Veranlassung aber, zu solcher Ueberzeugung zu gelangen, ist am vollkommensten durch das Christenthum gegeben, dessen Stifter jene Befreiung und mit ihr die Erlösung des Menschengeschlechts vollbracht hat".[4] „In Christo dem Menschen ist die göttliche Macht des Guten eine persönliche."[5] „Nachdem die Erlösung unseres Geschlechts vom Bösen, die mit Anerschaffung des Gewissens durch Gottes persönliche Macht in der Schöpfung, und nicht erst mit der Geschichte und Lehre Jesu Christo begann, vollbracht ist"[6] u. s. w. Das möge genügen.

1) I, 187. 2) I, 208—210. 3) I, 212. 4) I, 230.
5) I, 235. 6) I, 237.

Wir sehen, in welchem Grade hier das Gewissen als eine Heilsmacht gefaßt, damit aber das Schöpfungs- und das Erlösungsgebiet in einander geschoben sind. Von da aus erklärt sich auch, daß hier mit der substanziellen Betrachtungsweise auf der einen Seite, auf der anderen die intellektuelle verbunden ist. Jene ist die Weise der Theosophie, diese ist der Weg der Philosophie, die auf dem Wege des Erkennens das sittliche Heil sucht. Dieser Weg führte Daub dann weiter zur Hegel'schen Philosophie, in welcher sich ihm zugleich jene substanzielle Fassung der waltenden geistigen Mächte in die Begriffsdichtung dieser Philosophie umwandelte. Aber der sittliche Ernst seiner Gedanken, verbunden mit der Kraft und Energie ihrer Aeußerung, wie sie ihm eigen war, wird es begreiflich erscheinen lassen, daß von ihm auf nicht Wenige eine persönliche, sittlich stählende Wirkung ausgehen konnte, welche die Grenzen der Wirkung, welche seinen Schriften durch die herbe Strenge ihrer Sprache gezogen waren, überschritt.

§ 65. Die Moral der Theosophie Franz v. Baader's.

Aehnlich wie bei Schelling und Daub und nicht ohne Einfluß auf diese waren die theosophischen Gedanken, wie sie im Anschluß an Jak. Böhme von Frz. v. Baader vertreten und auch für die Moral geltend gemacht wurden, nur daß Baader von seinem Grundgedanken der Harmonie des Lebens aus, wie sie auf der inneren Ueberwindung der Gegensätze beruhe, ein stärkeres Verhältniß zur „Sozietät" und ihren Fragen gewann und durch seine Schule, wenn auch in beschränktem Umfang, Bedeutung für die Moral erlangte.

1. Frz. v. Baader (1765—1841)[1], von Haus aus ein Vertreter der Bergwissenschaft, verband damit ein lebhaftes Interesse und Beschäftigung mit den Fragen der Philosophie, und zwar im Sinne der Theosophie, für welche er Jak. Böhme und St. Martin als seine

---

1) WW. herausg. v. Frz. Hoffmann. 16 Bde. Lpz. 1851—60. Von Baader's Schriften mögen besonders erwähnt werden: 1798 über Kant's Deduktion der prakt. Vernunft u. die absol. Blindheit der letzteren. 1815 Ueber das Bedürfniß einer neuen u. innigeren Verbindung der Religion mit der Politik. 1822—26 Fermenta cognitionis. 1828—38 Vorless. über spekul. Dogmatik. 1834 Ueber den Evolutionism. u. Revolutionism. oder über die posit. u. negat. Evolution des Lebens überhaupt u. des sozialen Lebens insbesondere. 1836 Theorie des Opfers od. Kultus. 1837 Der paulin. Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Weltschöpfung. Drei Sendschreiben. 1837 Grundzüge der Sozietätsphilosophie: besonders Bd. V u. VI der 1. Abth. enthalten die Sozietätsphilosophie.

Lehrer anerkannte, mit deren Gedanken er seine eigenen verband. Von Anfang an den Abstraktionen Kant's abgewandt, suchte er die Wirklichkeit des Seins und des Menschen in ihren letzten Gründen in Gott. Im Gegensatz zu allem bloß abstrakten Denken ein reales fordernd, sah er auch das Heil wie des Denkens so des Lebens in der Wiedergewinnung des verlorenen substanziellen Zusammenhangs mit Gott und seinem Leben. Dieses substanzielle Denken schied seine Wege von denen der herrschenden intellektualistischen Philosophie, auch von dem Wege, welchen Daub einschlug. Indem er jenen substanziellen Lebenszusammenhang mit Gott nicht bloß für das persönliche, sondern auch für das soziale Leben und gegen die Gefahren seiner Lebenshemmung geltend machte, suchte er dieser theosophisch begründeten Lebenslehre eine Bedeutung auch für das öffentliche Gemeinschaftsleben zu geben. Es ist ihm nicht gelungen, seine Gedanken in größerem wissenschaftlichen Zusammenhang zu entwickeln; er hat sie immer nur nach einzelnen Seiten ergriffen und dargestellt, aber von jeder Seite aus sie immer wieder zum Mittelpunkt zurückgeführt und auf diese Weise eine Fülle einzelner Samenkörner ausgestreut, welche auch über die Grenzen seiner nächsten Schüler und Freunde hinaus in weiteren Kreisen befruchtend wirkten.

Einzelne Mittheilungen aus seinen Schriften mögen ein Bild von seinen Gedanken und ihrer Bedeutung für die Moral geben; vor allem aus den bedeutsamen und charakteristischen „Drei Sendschreiben über den paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu. 1. Sendschr. S. 3 ff.: Der Mensch ist nach Paulus schon vor der Grundlegung der Welt im Namen Jesu, d. h. der Liebe Gottes versehen. Das zeigt einen geistigen Bund Gottes in und mit diesem seinem Bilde an. Der Mensch ist als gottesabbildlicher Schlußgeschöpf und so Mitte und Vermittler der vor ihm geschaffenen intelligenten und nicht intelligenten Schöpfung; in ihm ist Himmel und Erde, Geist und Natur verbunden; so sollte er beide auch unter sich und mit Gott verbinden. Diese Einigung war nur möglich durch Eingehen Gottes und Ruhen Gottes in ihm als seinem — zweiten — Sabbath. Der Mensch ging aber mit seiner Seele oder seinem Willensgeiste nicht ein in die ihm von Gott als Gehülfin in ihm gegebene Idee (göttliche Absicht); sie wich daher von ihm. So mußte denn Gottes Liebe, jetzt restaurirend und rettend, noch tiefer sich einlassen, wenn Gottes Bild wieder leb- und leibhaft — denn nur so wird die Idee real — werden sollte.[1] — Im Menschensohn sollte alle Gottesfülle wohnen, damit so die ganze Schöpfung zu einem unzerrüttbaren System zusammengefaßt würde.[2] — Im Gegensatz zur herrschenden Philosophie, welche stets zur Abstrakthaltung des Geistes von der Natur und umgekehrt geneigt ist — von Plato bis Hegel

1) S. 11. 2) S. 14.

herab.[1] — lehrt B. im 2. Sendschr.: Uebernatürlichkeit ist nicht Naturlosigkeit (Fallenlassen der Natur), sondern Erhebung derselben zur Gemeinschaft göttlicher Natur, durch welche die Kreatur der Einwohnung Gottes als Geistes fähig wird, auf den Begriffen des Kommens, Wohnungmachens und Einwohnens ruht das ganze N. T.[2] — 3. Sendschr.: Wenn eine Kreatur aus ihrem nativen Prinzip weicht, verliert dasselbe die entsprechende Form; diese steht nun gleichsam verblichen, stumm in der Kreatur; ein anderes Prinzip ist zum dominirenden erhoben, so auch eine andere Form eingebildet; aber diese kann doch nicht ganz in die Rechte von jener eintreten; jene wird vielmehr immer ihren Imperativ zum Dominium geltend machen und so ein beständiger Formationsstreit entstehen. So wird der Imperativ des Gesetzes mit der Impotenz seiner Erfüllung verbunden sein (— man sieht leicht, daß dieß im Gegensatz zu Kant gesagt ist —). Das Sollen zugleich mit dem Nicht(wollen)-können kann nicht primitiver Zustand sein. So kann also der Begriff des ethischen Gesetzes von dem des Bildes Gottes nicht getrennt werden; und es bedarf einer Assistenz zur Wiederbefreiung des Menschen.[3] Jetzt ist Imperativ mit Impotenz zusammen, während primitiv keine Aufgabe ohne die Gabe der zur Erfüllung nöthigen Assistenz war, nach deren Nichtgebrauch erst das Gesetz als Imperativ hervortrat.[4] Dieß alles ist gegen die verkehrten Moralisten gesagt und berührt sich auf das Nächste mit den grundleglichen Erkenntnissen der h. Schrift. — Wie Lucifer, der sich ohne und wider Gott affirmiren, sich selbst Organ sein oder es sich erzeugen wollte, hiemit aber dem tantalischen Streben, sich zu affirmiren, zugleich mit dem Widerspruch, es nicht zu können, verfiel: so geschah es ähnlich beim Menschen. Ihm sprach Lucifer zu, nicht als Gottes emanentes Bild oder Organ sich zu konfirmiren, weil er hiemit in eine unauflösliche Abhängigkeit von Gott gerathen würde, wogegen er, falls er nicht Gottes Willen, sondern seinen eigenen thun, hiezu sich also als sein Organ selbst kreiren würde, er sich selbständig wie Gott machen würde. Alle modernen Lehren einer absoluten (auch von Gott sich absolvirenden) Freiheit des Menschen haben keinen anderen Sinn, als den des Eritis sicut Deus. Die Verschmähung alles Dienstes, vor allem des Dienstes Gottes, wird dem Menschen dadurch zur conditio sine qua non seiner Freiheit, des absolut sein eigener Herr seins, gemacht. Es versteht sich nun von selbst, daß mit diesem non serviam, non credam, non accipiam, non orem — die absolute Selbsterlösung von der Knechtschaft der Sünde einbegriffen ist, oder die ganze simple Forderung an den Menschen, sich wie Münchhausen aus dem Morast frischweg am Haarzopf herauszuziehn.[5] — Hier haben wir allerdings Elemente einer christlichen Philosophie — wie sie dann von Andern auszubauen versucht worden —, welche die fundamentale Bedeutung der sittlichen Erneuerung auch für die Erkenntniß betont und die Grundlage derselben in dem Verhältniß zu Gott sucht. „Ohne gründliche Erneuerung des ganzen sittlichen Menschen nach allen seinen Fähigkeiten und Kräften ist keine wahre Erkenntniß möglich: — das ist das fundamentale Axiom, welches er überall an die Spitze seiner Erkenntnißlehre stellt.“ „Seiner innersten Ueberzeugung nach durch und durch

1) S. 23. 2) 2. Sendschr. S. 10 f. 3) S. 12—15. 4) S. 48.
5) S. 82 f.

Christ, erwies er sich auch als Philosoph dadurch als solchen, daß er die religiöse Erkenntniß als den Führer in alle Wahrheit betrachtete und jedes nicht auf Glauben begründete Moralprinzip für Wort- und Windmacherei bezeichnete."[1] — Die bereits frühzeitig sich entwickelnden Erkenntnisse über die Bedeutung des sozialen und korporativen Elements für die Gesundheit des öffentliche Lebens und die innere Ueberwindung der Revolution sind zur gereiften Darstellung gekommen in der bedeutenden Abhandlung: „Ueber den Evolutionismus und Revolutionismus oder über die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens insbesondere".[2] Damit stellte sich Baader auf den Boden des 19. Jahrhunderts und der Aufgabe desselben[3], und zog hiefür rückhaltlos die Konsequenzen der christlichen Denkweise. Vgl. z. B. aus jener Abhandlung: „Es mußte mit dieser Gott- und Christlosigkeit der dermaligen Sozietät dahin kommen, daß selbst von der Tribüne die Behauptung: l'Etat est athée et doit l'être als ratio Status ausgesprochen werden konnte, daß der Unverstand einerseits und die Gottlosigkeit andererseits dieser Behauptung ihren Beifall gaben, und daß Niemand sich mehr finden konnte, der Verstand und Muth genug hatte, auf derselben Tribüne wenigstens die sich entgegensetzende Ueberzeugung: l'Etat est chretien et doit l'être! laut auszusprechen. Ich sage: Verstand, weil es doch nur eine freilich ebenso wenig begreifliche als zu entschuldigende Nichtanerkennung oder Verkennung des Wesens des Christenthums ist, wenn man — in ihm die wahrhaft associirende, organisch verbindende und in ihrer Verbindung (nicht Bindung) die Menschen, namentlich in ihrer Subordination wie in ihrer Koordination von einander (weil jedem von sich selber) befreiende Macht verkennt, und in dieser Stupidität das völlige Losmachen der weltlichen Macht vom Christenthum als eine durch den Fortschritt der Aufklärung nothwendig gewordene Purifikation der weltlichen Macht, ja als die erste Bedingung ihrer Konstituirung zum Rechtsstaat, wo nicht mit dem Munde, wie jener Redner auf der pariser Tribüne, so doch im Herzen und mit der That bekennt; denn die Unwissenheit in der Politik hält immer gleichen Schritt mit jener in der Religion".[4] — Mit diesen Gedanken sind wir mitten in die Fragen der Gegenwart versetzt. Wir müssen uns mit dieser Anführung begnügen und für das Weitere auf jene bedeutsame Abhandlung selbst verweisen. — Auch noch nach anderen Seiten hin zog B. die Konsequenzen der christlichen Denkweise für das irdische Gesellschaftsleben, wenn er z. B. in dem Aufsatz „Das Christenthum als Kulturprinzip"[5] das innige

1) v. Schaden, Frz. v. Baader's Tagebücher (WW. XI). Lpz. 1850. Vorr. p. XV. Tagebuch S. 190 (Jahr 1789): „Von jener Freiheit muß man nur nicht wähnen, als wäre sie ganz reine Selbstthätigkeit, wie die Stoiker etwa lehrten. Alles muß uns erst gegeben werden; nur der Gebrauch ist unser. Wir selbst sind nichts und haben nichts aus uns selbst" u. s. w. Vgl. auch die Abh. „Ueber Kant's Deduktion der prakt. Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren" aus dem J. 1795 oder 1796, in den „Beiträgen zur dynam. Philos." 1809 veröffentlicht.

2) Frz. Hoffmann, Frz. v. Baader's Kl. Schriften. Würzb. 1847, S. 219—249.

3) Wie er denn auch sonst verschiedene Erörterungen über bürgerliche und wirthschaftliche Fragen veröffentlicht hat.

4) A. a. O. S. 235 f.

5) Eos 1829. A. a. O. S. 343 ff.

Verhältniß zwischen der Religion, d. h. des Christenthums und dem Verhalten des Menschen zum Grund und Boden nachweist u. dgl. m.

Die Anschauungen dieser Theosophie, wie sie auf Grund Jak. Böhme's und St. Martin's von Baader entwickelt und von C. v. Schaden in eigenthümlicher Weise ausgebildet worden waren, bilden die Grundlage der „Christlichen Ethik" von Theod. Culmann (1. Th. Stuttg. 1863, 2. Aufl. mit dem 2. Th. als „Entwurf" 1873, 3. Aufl. 1889). Abgesehen von theosophischen Phantasien ist diese Ethik eine von großem christlichen Ernst getragene und in die Tiefe der Erkenntniß göttlicher Offenbarung wie menschlichen Seelenlebens eindringende Arbeit; allerdings nicht eine Ethik im eigentlichen Sinn, sondern (im 1. Th.) eher eine Art theosophischer Dogmatik, an welche sich dann nur im 2. Th. der Entwurf einer Ethik als Bruchstück anschließt. Gegenüber der herrschenden Weise abstrakten und spiritualisirenden Denkens, wie sie von der Theosophie bezeichnet und bekämpft wird, fordert C. ein reales und substanzielles Denken auf Grund des substanziell gefaßten Begriffs des göttlichen Ebenbildes im Menschen, in dessen Verhältniß zu Gott sich das innere Verhältniß der Trinität abspiegelt. Denn dreifach sind die Tugendstufen: im Zug des Vaters zum Sohn — in Buße und Glaube —, in der Assimilirung des Sohns — im Gebet und christlichen Wirken —, im Besitz des heil. Geistes — als Leben, Liebe und Licht. Dem entsprechen die drei Lasterstufen: in der Ignorirung Gottes, in der Gottesscheu, im Gotteshaß. Darin sieht C. die Schranke und den Mangel der Reformation und des Protestantismus, daß er zu sehr bei der Rechtfertigung und Sündenvergebung stehen blieb und sich damit begnügte und nicht zur höheren Stufe der Assimilirung der göttlichen Fülle, welche die Leere der menschlichen Natur und ihren Gotteshunger auszufüllen bestimmt ist, fortschritt. Denn alle Religion ist Assimilirung der göttlichen Fülle, das Christenthum in der durch die Erlösung bedingten Gestalt in Jesu Christo. Diese Erfüllung des Menschen mit göttlicher Substanzialität vollzieht sich in stufenweisem Fortschritt. Das Widerspiel dazu bildet die Entleerung von Gott und Erfüllung mit den dämonischen Mächten Satans. Denn zwischen beide ist der Mensch hineingestellt. Wie sich dieß nun auch im irdischen Leben vollziehe, sucht Culmann im Entwurf des 2. Theils vom geschlechtlichen u. s. w. Leben nachzuweisen, ist aber über den Anfang nicht hinausgekommen. Reiche innere Erfahrungen des seelischen und geistlichen Lebens sind hier niedergelegt, welche diese Arbeit solchen christlichen Kreisen, in denen man tiefere

Erkenntniß suchte, werthvoll machten, und durch welche auch solche, denen die Grundanschauungen zu substanziell sind, sich befruchten lassen können. Aber im Großen und Ganzen ging die Entwickelung des philosophischen Geistes über diese theosophische Denkweise hinweg und zunächst auf den Bahnen Hegel'scher Philosophie weiter.

§ 66. Die Ethik Hegel's.

Bei aller Abstraktheit des rein begrifflichen Denkens doch zugleich ein historischer und positiver Geist, hat Hegel von der Voraussetzung der Einheit des Seins und Denkens aus die auf einander folgenden Stufen der geschichtlichen Entwickelung zugleich als die nothwendige innere Dialektik des Gedankens nachzuweisen und auf diesem Wege den ganzen Umfang der thatsächlichen Wirklichkeit in die begriffliche Entwickelung hineinzunehmen gesucht. In der Anwendung seines Satzes von der Identität des Vernünftigen und des Wirklichen auf die Welt des Sittlichen hat er die Wirklichkeit des Sittlichen, über die subjektive Sphäre der Moral hinausschreitend, in der objektiven Welt der Ethik und ihren Gebieten — der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates — aufgezeigt, ihre höchste Wirklichkeit aber im Staate als der Erscheinung der absoluten Vernunft oder des Göttlichen gesehen — wie denn auch seine Ethik selbst einen Theil seiner „Philosophie des Rechts" bildet. Seine energische Betonung der objektiven Vernunft in der Wirklichkeit hat wesentlich mit dazu geholfen, die Aufklärungsperiode mit ihrer subjektiven und individuellen Verständigkeit oder Gefühligkeit zu überwinden. Andererseits aber hat er, indem ihm das Absolute wesentlich der Prozeß des Werdens, in fortschreitender Selbstentfaltung, war, damit auch — allerdings nur in Konsequenz seines Pantheismus — den spezifischen Unterschied zwischen den sittlichen Gegensätzen von gut und bös dialektisch aufgehoben und schließlich die Ersetzung des sittlich Guten durch den Begriff des Positiven angebahnt. Um so eher konnte jene Apotheose des Staates in der handfesten Wirklichkeit des empirischen staatlichen Lebens zu einer bureaukratischen Erneuerung der antiken Staatsomnipotenz führen, welche für die Kirche als ein selbständiges Gemeinwesen keinen Raum mehr übrig ließ.

1. Hegel (1770—1831)[1] hat seine Ethik sowohl in seinem Jugendwerke der „Phänomenologie des Geistes" (1806) und in seiner „Encyklopädie" (1817. 1827. 1830), als vor allem in seiner „Philosophie des Rechts" (1821 als „Grundlinien" u. s. w.) dargestellt.[2] An diese letztere haben wir uns zu halten. Unter den Gesichtspunkten des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit — die letztere als Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat — wird der Stoff abgehandelt. Schon dieß zeigt, daß bei Hegel die Ethik nicht diejenige Selbständigkeit besitzt, die wir von der gewöhnlichen Betrachtungs- und Behandlungsweise her, speziell von Kant her, gewohnt sind. Denn während Kant die Welt des Sittlichen und die der Natur scharf sondert, bildet für Hegel's pantheistisch gerichtete Denkweise die Welt des Seins überhaupt ein zusammengehöriges und zusammenhängendes Ganze, nur eben im Unterschied seines stufenweise fortschreitenden Werdens, in welchem sich die einzelnen Momente, entsprechend der inneren Dialektik der Sache, nach einander heraussetzen. Denn wenn es H. auch als die Aufgabe der Gegenwart bezeichnet, „das Wahre" oder das Absolute „nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen"[3], so wissen wir doch, wie das bei diesem Pantheismus des logischen Prozesses gemeint ist, so daß sich also die Welt des Sittlichen nicht als eine in sich geschlossene und eigenartige gegen die übrige Welt des Seins oder der Natur zu behaupten vermag. Denn es ist das Absolute selbst, welches in jenem Prozeß mit seiner „immanenten Negativität" sich ebenso verwirklicht wie denkt, so daß Sein und Denken, Logik und Wirklichkeit zusammenfallen und die Glieder des dialektischen Prozesses zugleich die Entwickelungsstufen der Geschichte sind. Es liegt auf der Hand, daß dadurch der Geschichte Zwang angethan werden mußte — und die Erkenntniß dieses Zwangs ist es, an dem das System als solches zerbrochen ist —; aber Hegel hat doch auf diesem Wege einen reichen positiven Inhalt in den Zusammenhang seines Systems aufgenommen. So bildet denn die Ethik einen Bestandtheil der Philosophie des Rechts, als der Philosophie des objektiven Geistes, durch

1) WW. 18 Bde. 1832—41.

2) Phänomenol. WW. II. 1832, S. 327 ff. Encyklop. 3. Th. Die Philos. des Geistes. WW. VII, 2. Abth. 1845, S. 376—439. § 488—555. Philos. des Rechts WW. VIII 1833 (mit der Vorrede v. 1820). 1. Th. Das abstrakte Recht § 34—104. 2. Th. Die Moralität § 105—141. 3. Th. Die Sittlichkeit § 142—360.

3) Phänomenol. Vorr. S. 14.

seine drei Stufen hindurch. Auf der ersten Stufe des abstrakten oder formellen Rechts gibt sich die Persönlichkeit ein äußeres Dasein in Eigenthum u. s. w. Auf der zweiten, der Moralität, d. i. des subjektiven Willens, reflektirt der Wille in sich und bestimmt sich als subjektive Einzelnheit gegen das Allgemeine. Hier sind es die Themata: Vorsatz und Schuld, Absicht und Wahl, das Gute und das Gewissen, die abgehandelt werden. Ihre Einheit und Wahrheit finden dann jene beiden Stufen in der Sittlichkeit, die als natürlicher Geist in der Familie, in ihrer Erscheinung und Entzweiung als die bürgerliche Gesellschaft, als allgemeine und objektive Freiheit im Staate, als der höchsten Stufe sich darstellt. Wenn der gewöhnliche Sprachgebrauch, auch Kant's, Moralität und Sittlichkeit als gleichbedeutend nimmt, so werden sie hier unterschieden wie subjektive und objektive, formelle und konkrete Form des Sittlichen. Den ganzen Umkreis des menschlichen Gemeinlebens, auch das innere und äußere Staatsrecht und schließlich auch „die Weltgeschichte“ in einem Abriß ihrer Entwickelung hat Hegel unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit als die Verwirklichung des objektiven Geistes zusammengefaßt, worauf er dann die Verwirklichung des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie folgen läßt.

2. Indem Hegel so in der richtig verstandenen und gewürdigten Wirklichkeit des Seins und Geschehens die Wirklichkeit der Vernunft selbst findet, wendet er sich von da aus gegen die Standpunkte der Reflexion und Gefühligkeit mit dem ganzen Stolz und geringschätzigen Ton des Bewußtseins seiner energischen Gedankenarbeit. Mit Verachtung blickt er insonderheit auch im Gebiet des staatlichen Lebens auf die Oppositionsneigung und die Räsonirlust des landläufigen Liberalismus, als den Standpunkt der schlechten Subjektivität herab. Diese Geltendmachung des Objektiven und geschichtlich Gewordenen ist von großer Bedeutung für das sittliche Denken und Urtheil geworden und hat mit geholfen, die Aufklärungszeit mit ihrer subjektiven Kritik des Bestehenden zu Grabe zu tragen. Der Geist der Würdigung des Objektiven und Geschichtlichen machte sich von ihm aus auf den verschiedensten Gebieten geltend und diente so auch jenem Fortschritt der Ethik, welchen wir bereits wiederholt als den Vorzug des 19. Jahrhunderts vor dem 18. fanden.

3. Aber damit gehen doch zugleich tiefgreifende Irrthümer Hand in Hand. Indem alles, was ist und wird, als Selbstverwirklichung des Absoluten gilt, wird der Widerspruch verkannt, welcher

durch die Sünde in die Wirklichkeit hineingekommen ist. Nach jener pantheistischen Anschauung wird die Sünde selbst auch ein — nur eben negatives — Moment in der Selbstentfaltung des Absoluten, also auch ein Moment in der Selbstverwirklichung des Guten, ein noch nicht Gutes, somit ein werdendes Gute, während sie doch der diametrale Gegensatz zum Guten ist. Damit aber ist zugleich prinzipiell jener Grundsatz des Positivismus gegeben, vermöge dessen etwas darum berechtigt, also gut ist, weil es eben ist. Das heißt aber auf alles sittliche Urtheil verzichten und die edelsten Empfindungen des Innern ertödten. Indem ferner in Allem das Absolute das sich verwirklichende Subjekt ist, das mit ebenso logischer wie geschichtlicher Nothwendigkeit seinen Prozeß des Werdens vollzieht, wird damit der Mensch als Subjekt, d. h. als Persönlichkeit verneint, denn was man Persönlichkeit nennt, ist hier nur eine und zwar vorübergehende Erscheinungsform des Absoluten auf seinem Wege zum Subjektwerden, ohne daß es doch je an diesem Ziele ankommt. Mit der Aufhebung der Persönlichkeit des Menschen aber wird der Nerv des Sittlichen durchschnitten und der Fortschritt des Christenthums über die Antike hinaus verneint, wie mit jener Verkennung der Sünde die tiefere ethische Erkenntniß des Christenthums und die negative Voraussetzung einer richtigen Ethik verloren geht. Endlich aber, indem das Absolute seine Verkörperung im Staate als der Erscheinung des Göttlichen in der Welt findet, erneuert diese Apotheose des Staats den antiken Staatsbegriff der Omnipotenz, und mußte dann auch alle die Konsequenzen nach sich ziehen, welche der antike Staatsabsolutismus in der Verneinung des Rechts der Persönlichkeit — vor allem gegenüber den ersten Christen und ihrer Forderung, ihr Verhältniß zu Gott entsprechend zu bethätigen — mit innerer Nothwendigkeit zog. Da Hegel's Idee vom Staat von der Staatsraison eines Altenstein und des preußischen Beamtenthums ohne weiteres mit dem empirischen Staat identifizirt und in dieser Anwendung seine Philosophie zur Staatsphilosophie erhoben und praktisch geltend gemacht wurde, konnten denn auch jene Konsequenzen nicht ausbleiben. So haben sie auch z. B. die Altlutheraner zu erfahren gehabt, welche das Recht der besonderen Bekenntnißkirche gegenüber den staatlichen Ordnungen vertraten. Eben dadurch aber diente jene Philosophie durch den Widerspruch, den sie in der Wirklichkeit hervorrief, dazu, das Bewußtsein der Kirche zu stärken, wie sie zugleich auch positiv durch die Anerkennung der objektiven und geschichtlichen Größen, die sie förderte,

die Brücke schlug zu einer entsprechenderen Würdigung der Kirche, als sie dieser in der vorhergehenden Zeit des herrschenden subjektiven Individualismus zu Theil geworden war.

Nach allen diesen Seiten hin bildete diese Philosophie ein bedeutsames und zugleich auch förderndes Glied in der Entwickelung des sittlichen Geistes des 19. Jahrhunderts im Unterschied vom 18. Jahrhundert auch für die kirchliche Ethik.

4. Etliche Belegstellen zu einzelnen Sätzen der voranstehenden Darstellung mögen noch folgen. Rechtsphilos. (Vorr. von 1820) S. 7: bezeichnet es H. als Verkehrung in Unrecht, „wenn nur dieß für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche und sich etwas Besonderes zu erfinden gewußt habe. Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte beweise, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt — scheinen" u. s. w. „Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glückes genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der That in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne". S. 10 gegen die „Philosophie der neueren Zeit" und ihre Ansichten über den Staat, die sie „mit der größten Prätension" hat ausgehen lassen, „daß dieß das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich aus seinem Herzen, Gemüth und Begeisterung aufsteigen lasse. Was ist darüber nicht alles der Jugend insbesondere zum Munde geredet worden? Die Jugend hat es sich denn auch gesagt sein lassen". S. 10 f.: „Ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophiren nennt, Herr Fries, hat sich nicht entblödet, bei einer feierlichen, berüchtigt gewordenen öffentlichen Gelegenheit in einer Rede über den Gegenstand von Staat und Staatsverfassung die Vorstellung zu geben: „In dem Volke, in welchem ächter Gemeingeist herrscht, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen"" u. s. w. S. 14: „Die Prinzipien der Sophisten — welche das, was Recht ist, auf die subjektiven Zwecke und Meinungen, auf das subjektive Gefühl und die partikuläre Ueberzeugung stellen". S. 18: „Den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen". S. 19: „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das, was ist, ist die Vernunft"; nicht sich eine Welt zu bauen, „wie sie sein soll". S. 17: Das bekannte Wort: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig". S. 43: „Alles Wahre ist konkret".

Ueber den Hegel'schen Begriff und die Sphäre des „Moralischen" S. 151: Das Moralische bildet nicht selbst schon den Gegensatz zum Unmoralischen, „sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht". „Wenn das Gute auch im subjektiven Willen gesetzt wäre, so wäre es damit noch nicht ausgeführt." S. 172: Das Gute ist „die realisirte Freiheit, der absolute End-

zweck der Welt". „Das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht. Ebenso ist das Recht nicht das Gute ohne das Wohl." „Das Gute, als die Nothwendigkeit, wirklich zu sein durch den besonderen Willen und zugleich als die Substanz desselben, hat das absolute Recht gegen das abstrakte Recht des Eigenthums und die besonderen Zwecke des Wohls." Ueber das Gewissen S. 180: Das Gewissen ist die „tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Aeußerliche und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst". „Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten. Von diesem seinem Inhalt, der Wahrheit, unterschieden ist es nur die formelle Seite der Thätigkeit des Willens, der als dieser keinen eigenthümlichen Inhalt hat. Aber das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjektiven Wissens mit demselben ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden. Hier auf dem formellen Standpunkt der Moralität ist das Gewissen ohne diesen objektiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjekts ist." „Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß" S. 181. „Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligthum, welches anzutasten Frevel wäre. Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgibt, auch wirklich gut ist, dieß erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses gut sein sollenden." „Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung die Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung eine Gültigkeit hat." „Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt." S. 183: „Indem so das Selbstbewußtsein sein formelles Recht erfaßt und erworben, kommt es nun darauf an, wie der Inhalt beschaffen ist, den es sich gibt." — Ueber den Hegel'schen Begriff der Sittlichkeit im Unterschied von der Moralität S. 209: „Wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalt zu haben". — Ueber den Staat S. 312 (§ 257): „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille" u. s. w. S. 317 ff.: „Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisirt, während

er sich in der Natur nur als der andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht". Ueber das Verhältniß des Staats zur Religion S. 332 ff. Ueber die „in neueren Zeiten so oft wiederholte" Behauptung, „daß die Religion die Grundlage des Staates sei": „Keine Behauptung ist mehr geeignet, so viel Verwirrung hervorzubringen". S. 333 f.: „Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntniß, die sich mit Gott als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange". Aber sie ist eben „nur Grundlage". „Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist." S. 335: „Die Religion ist das Verhältniß zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens". Wenn dieß aber, statt nur eine innere Gesinnung und Ansicht zu bleiben, „sich an die Wirklichkeit wendet und in ihr sich geltend macht, entsteht der religiöse Fanatismus, der wie der politische alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende der inneren, der Unendlichkeit des Gemüths unangemessene Schranken" u. s. w. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt. S. 337: „Sofern aber die Kirche äußerliche Ordnungen und Besitzthümer braucht, ist es in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun" u. s. w. S. 343: „Weil das Prinzip seiner (des Staates) Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß von seiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft ausgegangen ist". S. 349 f.: „Meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staate — haben sollen, so geschieht dieß freilich am besten durch die philosophische Einsicht in das Wesen desselben; aber es kann in Ermangelung dieser auch die religiöse Gesinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens bedürfen".[1] — Anhangsweise möge noch bemerkt werden, daß Roscher in seiner Geschichte der Nationalökonomie S. 927 als einen wichtigen Fortschritt Hegel's rühmt, daß er „die bürgerliche Gesellschaft" als etwas Besonderes behandelt, gleichsam als die „allgemeine Familie", als die Differenz, welche zwischen Familie und Staat tritt, die aber den Staat voraussetzt, also jünger ist als dieser (S. 246 ff. 299), und von da aus auch die Pflicht derselben gegenüber den Armen gewinnt (S. 299 ff.), „die Stelle der Familie" bei ihnen zu übernehmen, „ebenso sehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels, als der Gesinnung der Arbeitsscheu, Bösartigkeit und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen". S. 303: „Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustand der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angethan wird. Die wichtige Frage, wie der Armuth abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende". Eine Reihe weiterer treffender Bemerkungen schließt sich daran,

1) So ersetzt also die Religion die mangelnde „Philosophie für das profanum vulgus.

wie z. B., „daß bei dem Uebermaß des Reichthums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaß der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern" — bis zur Frage der Kolonisation hinaus. In allem dem zeigt sich auch hier die soziale Wendung, welche die Ethik im 19. Jahrhundert genommen hat.

§ 67. Die sittliche Denkweise Goethe's.

Neben Hegel's großartige Geistesarbeit stellt sich die Lebensarbeit Goethe's und seine wachsende Einwirkung auch auf die sittliche Denkweise der Gegenwart im Sinn objektiver Betrachtung und Erfassung der Dinge. Aber während Hegel das Absolute im Prozeß des Geistes durch seine Entwickelungsstufen hindurch bis zur Vollendung im Staate sah, Schiller's ethisches Pathos dagegen über Kant hinaus das Sittliche mit dem Sinnlichen zu versöhnen suchte, sieht Goethe die Gottheit wesentlich in der Natur, wie sie sich im Komplex ihrer Lebensformen stets wirksam und thätig erweist und offenbart. Dieser lebendigen und doch geheimnißvollen Gegenwart des Göttlichen gegenüber geziemt dem Menschen Verehrung in Demuth und Dankbarkeit, und erwächst als seine sittliche Aufgabe rastlose Thätigkeit und liebende Hingebung für das Wohl der Gesammtheit. In der Erfüllung dieser Aufgabe sühnen sich dann auch die einzelnen Verfehlungen und ist zugleich die Gewähr einer höheren Stufe in der Zukunft gegeben. Die höchste Erscheinung dieser Sittlichkeit ist das Christenthum in seinem wahren Wesen als Religion der Gesinnung und der That, welcher die äußeren kirchlichen Formen, nur als Symbole für die Schwächeren dienend, zu Hülfe kommen.

1. Goethe (1749—1832) ist sowohl in seinen geistigen Interessen und Arbeiten zu allseitig, als in seinen Einwirkungen auch auf die sittliche Denkweise der Gegenwart, und zwar in wachsendem Grade zu tiefgreifend, als daß er in einer Geschichte auch der christlichen Ethik übergangen werden könnte. Nur daß wir der Versuchung, zu sehr in das Einzelne einzugehen, hier ganz besonders zu widerstehen und uns zu beschränken haben werden. Wir unterlassen auch, gerade hier Literatur anzugeben, da es zu schwer ist, Grenzen zu ziehen. Man pflegt drei Perioden im literarischen Schaffen Goethe's zu unterscheiden: die sentimentale Genieperiode, die klassisch-ideale Periode, und die didaktische Reflexionsperiode. Diese bezeichnen auch die Ent-

wickelungsstufen seines Lebens und seiner religiös-sittlichen Denkweise.

In der ersten Periode wirken bei allem Sturm und Drang am Anfang noch die religiösen Erinnerungen und Einflüsse der Jugendzeit nach, und von Straßburg aus (1768) schreibt er noch Briefe frommer Empfindung an Frl. von Klettenberg, während hier zugleich neben den Verkehr mit Herder die Bekanntschaft mit Giordano Bruno hinzutrat, durch den er Gott als das Weltall und nur durch die Natur erkennen lernte. Von Straßburg nach Frankfurt zurückgekehrt (1771), hatte er mit herrnhutischer Frömmigkeit nichts mehr zu schaffen, stand kritisch zur Bibel und konnte sich vor allem in die kirchliche Lehre von der Sünde nicht finden (1772. 74)[1], wenn er auch Bahrdt's „neueste Offenbarungen" (1773) dem verdienten Spotte preisgab. Götz (1773. 74) predigte die Freiheit des Individuums, und Werther (1774) schloß seine Periode der Sentimentalität ab. Das Resultat war „das Weltkind", wie er sich den beiden „Propheten" Lavater und Basedow gegenüber nannte, wiewohl „glücklicherweise dieses Weltkind auch eine Seite hatte, die nach dem Himmlischen deutete" (1774), während Lavater allerdings an ihm auszusetzen hatte, daß er „nicht viel betet". Sein Glaubensbekenntniß war (1773): „Ich glaube an Gott und die Natur". „Wer darf ihn nennen und wer bekennen: ich glaub ihn" u. s. w.: in diesem Bekenntniß Faust's (1774—75) spricht er sein eigenes — pantheistisches — Bekenntniß aus. Er meinte „auch aus der Wahrheit zu sein, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne".[2] Aber Friede hat er darin nicht gefunden. „Ach, ich bin des Treibens müde! Was soll all der Schmerz und Lust? Süßer Friede! Komm, ach komm in meine Brust" klagt er in „Wanderers Nachtlied" (1776). In Spinoza's „Ethik", der er seine Studien zuwandte und mit der er sich je länger je mehr eins erkannte, fand er die beruhigende Wirkung auf sein Gemüth, die er suchte.[3] Dieser wurde sein Heiliger. Er verstand ihn anders als

1) Rezens. über Haller's „Briefe über die wichtigsten Wahrhh. der Offenb." 1772. Dichtung u. Wahrh. XV. 1774.

2) An Lavater 1779.

3) „Es schien sich mir eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzuthun. Was mich besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: „Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe", mit allen den Vordersätzen, worauf es ruht, mit allen den Folgen, die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken" u. s. w. „Die alles ausgleichende Ruhe Spinoza's kontrastirte mit meinem alles aufregenden Streben" u. s. w.

Jakobi (1785): ihm erschien er nicht als der „Atheist“ wie diesem; vielmehr möchte er ihn „theissimum et christianissimum nennen und preisen“, selbstverständlich eben als Verkündiger der natura naturans.

2. Inzwischen war Goethe bereits in die 2. Periode eingetreten. Die Zeit des Sturms und Drangs war vorüber. Das Gedicht „Ilmenau“ 1783 bezeichnet wohl die veränderte Stimmung: sich selbst beschränkende und entbehrende Pflichterfüllung im geordneten Wirken für Andere ist die Spitze jenes Gedichts. Daneben geht das Studium Spinoza's in Verbindung mit Herder, dem Vertreter der „Humanität“, her. Die Reise nach Italien (1786—88) aber wurde entscheidend. Hier kam der Geist der Antike voll über ihn und gab ihm jenes klassische Maß, das wir in Iphigenie vor allem und in Tasso bewundern. Hier aber war es auch, wo das römische Kirchenwesen ihm Kirche und „Pfaffen“ und Christenthum überhaupt verleidete, zuweilen bis zu bitterstem Gegensatz. Im Gegensatz dazu liebte er es seitdem, sich einen „Heiden“ zu nennen und als „decidirten Nichtchristen“ zu bezeichnen, und in seinem Aufsatz über „Winkelmann“ feiert er die Antike mit ihrer „gesunden Natur“, „unverwüstlichen Gesundheit“ und Beschränkung auf die „lieblichen Grenzen der schönen Welt“. Und doch würde ihm die Verklärung der Antike, wie sie uns in der „Iphigenie“ entgegentritt, weit über die Schranke der Antike hinaus, nicht möglich gewesen sein, wenn er nicht mehr vom Christenthum in sich aufgenommen hätte, als er selbst wußte und zugestehen wollte. Die Goethe'sche Iphigenie wäre auch einem Sophokles nicht möglich gewesen. In diese Periode fällt jene Glanzzeit der Verbindung mit Schiller (1794—1805), von welcher der Briefwechsel zwischen beiden ein so herrliches Denkmal ist. Eingehende Naturstudien waren in der Zeit des poetischen Schweigens (1788—94) vorangegangen. Das neu bestätigte Resultat war der tiefe Eindruck von der Einheit der Natur und ihrer „Heilungskraft“, die sie in jedes lebende Wesen gelegt hat. Durch Schiller wurde er Kant näher geführt, als er ihm früher getreten, und hat die heilsame Wirkung seiner strengen Moral stets, und später vielleicht noch mehr anerkannt.[1] Das „radikale Böse“ Kant's

„Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte“ u. s. w.

1) Unterhaltung mit Kanzler Müller 29. Apr. 1818: „Die Moral war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Kalkül einer bloßen Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte. Kant faßte sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategor. Imperativ ausprägen wollte, so hat er

zwar hat er als einen „Schandfleck“ [1] abgelehnt; ebenso wollte er von dem „Gesetz“ im Widerstreit mit der Natur nichts wissen; Schiller's Modifikation ließ er sich dagegen gefallen, und mit seiner Einheit von Pflicht und Neigung in der „schönen Sittlichkeit“ war er einverstanden. [2] Der Unterschied zwischen beiden blieb natürlich der alte, daß Schiller einem übersinnlichen Ideal nachjagte, Goethe dagegen stets auf dem festen Boden der Wirklichkeit sich hielt. Von da aus aber gewann er doch ein positiveres Verhältniß zum Christenthum wieder. Wenn er sich auch als „Heiden“ bezeichnet, so wußte er doch eben jetzt (Wilh. Meister's Lehrjahre, 6. Buch, 1795) in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ eine solche innerliche Christin wie Susanne von Klettenberg zu würdigen, und an „Hermann und Dorothea“ (1797) kann sich trotz des rationalistischen Predigers auch der Christ von Herzen erfreuen. Wohl ist seine Religion und Moral freimaurerische Humanität; aber darin unterscheidet sie sich von der des Jahrhunderts der Aufklärung, daß sie ihm nicht wie dort eine Humanität der Abstraktion und Subjektivität, sondern in den objektiven Grundlagen und Mächten des Lebens ruhende ist. Wir brauchen nur an jenes bekannte Wort tiefster Erkenntniß der Geschichte „vom Konflikt des Glaubens und Unglaubens“ (1797) zu erinnern [3], obgleich dieses Wort im Jahr der beiden Gedichte „Die Braut von Korinth“ und „Der Gott und die Bajadere“ geschrieben ist. Nur war es ihm nicht ein Glaube der Dogmen, sondern ein Christenthum der Gesinnung und der That. „Thätig ihn Preisenden, Liebe Beweisenden — Euch ist der Meister nah“ — so lautet der Ostergesang in Faust.

3. Die dritte Periode der Reflexion seit Schiller's Tod (1805) ist vorwiegend den Naturwissenschaften und der Betrachtung gewidmet. Eine Fülle von Lebenserfahrung und Lebensweisheit ist in den Sprüchen, besonders den „Sprüchen in Prosa“ niedergelegt, über welche der Hauch der Milde und der Versöhnung der Gegensätze aus-

doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben“.

1) 7. Juni 1793 an Herder.

2) Vgl. die Antwort auf Schiller's berühmten Brief v. 1795.

3) „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Glaubens und Unglaubens. Alle Epochen, in denen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube — in welcher Form es sei — einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich Niemand gern mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag.“

gegossen ist. Spinoza's Lehre ist nach wie vor sein Bekenntniß, aber in eigener Fassung, nicht im Sinn der ruhenden Substanz, sondern des allzeit regen und thätigen Lebens, mit der Fülle der einzelnen „Monaden" oder „Entelechien", in denen das Ganze sich spiegelt, und welche die Gewähr bleibenden Bestandes in sich tragen.[1] In diesem Sinn ist er, wie er sagt (1813 an Jacobi), Polytheist, Pantheist, Theist, je nach dem Gebiet, in dem er sich bewegt, Polytheist als Künstler, Pantheist als Naturforscher, Theist für seine Persönlichkeit als sittlicher Mensch. Diese Stimmung ist auch den Prosawerken dieser letzten Periode, in denen seine Betrachtungen, vor allem der sittlichen Fragen des Lebens, sich niedergelegt haben, aufgeprägt, schon auch in dem ruhigen Fluß ihrer Sprache. Der beherrschende Gedanke derselben, wie auch des 2. Theils des Faust, ist der des thätigen Wirkens im Dienste des Ganzen.

4. Von da aus wird sich die Erkenntniß der sittlichen Denkweise Goethe's von selbst ergeben. Die Grundlage seiner Gedanken und Stimmung war ihm die Natur als die Offenbarung des Höchsten, in der er lebte und webte[2], und so denn, was ihm stets verblieb, die spinozistische Stimmung pantheistischer Betrachtung auch des Menschenlebens. „Dein Loos ist gefallen, verfolge die Weise, der Weg ist begonnen, vollende die Reise." Gott und Natur ist ihm eins. Ihm dem „Unzugänglichen" und doch überall Gegenwärtigen, „geheimnißvoll am lichten Tag", ein „heilig öffentlich Geheimniß" gebührt unsere Verehrung in Hingebung, Demuth und Dankbarkeit.[3] Diese Frömmigkeit ist die Grundlage aller Sittlichkeit. In diesem Sinn ist die Sittlichkeit naturhaft bedingt, daher auch in den Verschiedenen verschieden naturangelegt. Dieses Haften an der Natur unterscheidet seinen Pantheismus von dem Hegel's, von dem ihn nicht bloß die ihm widerstrebende dialektische Methode schied, sondern auch das Andere, daß er es vorzog, Gott lieber im Prozeß des Naturlebens, als im Fortschritt des geschichtlichen Prozesses zu suchen und zu finden.[4] Gott-Natur aber, das Ewig Eine, offenbart sich nur im Vielfachen, in den

---

1) Eckerm. 25. Febr. u. 2. Mai 1824. I, 85 f. 107. 21. Febr. 1829. II, 40.

2) Eckerm. 13. Febr. 1829. II, 47: „Die Natur ist immer wahr, immer ernst, immer streng, sie hat immer recht".

3) „In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinen, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträthselnd sich den ewig Ungenannten,
Wir heißens: fromm sein". Elegie 1823.

4) Vgl. Eckerm. 18. Okt. 1827. III, 151.

„Urphänomenen“[1], den Urtypen, welche der Vielheit der Einzelerscheinungen zu Grunde liegen und im steten Werden sich darin ausprägen. Die Gottheit selbst und jene Urphänomene als solche kommen nicht zur Erscheinung. Wir wandeln unter Geheimnissen; das Werden selbst, das Leben u. s. w. ist uns verborgen; es ziemt uns Selbstbescheidung. Nur im Abglanz und Wiederschein der Farben wird uns das Licht kund. Die zu Grunde liegende religiös-sittliche Stimmung und Empfindung also ist in Selbstbescheidung, Demuth, Dankbarkeit.

Wie nun aber die Natur die stets thätige und werdende ist[2], so ist auch des Menschen Aufgabe stete Thätigkeit und Wirken. Goethe selbst ging darin in der nie rastenden Thätigkeit seines Lebens voran. Er kannte kein Ausruhen. Wohl ist er sich vielfachen Fehlens bewußt gewesen. Und die Reue war ihm — trotz Spinoza — nicht fremd. Aber er kannte sie nur in der thätigen Form stets erneuter Wirksamkeit. „Wirken wir also immerfort, so lange es Tag für uns ist“[3] — in Selbstbildung und im Dienst des Ganzen: das ist nach ihm auch die Sühne der Sünde und der Weg der Erlösung[4], auf welchem dem Menschen die ewige Liebe begegnet.

Wie nun aber diese lebendige Natur — fährt Goethe fort — im Komplex ihrer einzelnen Erscheinungen das Eine in den Dienst des Andern stellt und ein Trieb gegenseitiger Dienstleistung durch das Ganze hindurchgeht[5], so hat auch der einzelne Mensch sein Wirken in liebender Theilnahme und Hingebung in den Dienst der Gesammtheit

---

1) Entwurf einer Farbenlehre X, § 175. 177. 1808. Eckerm. 13. Febr. 1829 (II, 47): „Den Unzulänglichen verschmäht sie, und nur dem Zulänglichen, Wahren und Reinen ergibt sie sich und offenbart ihm ihre Geheimnisse. Der Verstand reicht zu ihr nicht hinauf; der Mensch muß fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen“.

2) Eckerm. 13. Febr. 1829 (II, 48): „Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Todten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen“ u. s. w.

3) An die Gräfin Stolberg 1823.

4) „Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen“ u. s. w.

„In diesen Versen ist der Schlüssel zu Faust's Stellung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Thätigkeit bis ans Ende und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe“ u. s. w. Eckerm. 6. Juni 1831 (II, 736).

5) Besonders Mittheilungen Eckermann's aus dem von ihm beobachteten Leben der Vogelwelt gaben Anlaß zu diesen Betrachtungen. Vgl. Eckermann 8. Okt. 1827 (III, 148 ff.).

zu stellen. Goethe selbst hat bei aller Abgeschlossenheit seines Wesens, wie sie sich je länger je mehr herausbildete, seine Lebensaufgabe unter diesen Gesichtspunkt zu stellen geliebt und auch in mannigfaltiger Weise diesen Sinn in einzelnen Fällen bethätigt. — Aber freilich die Liebe, die uns in der Natur entgegentritt, ist eine sehr unzureichende Macht eigener Liebe. Denn neben ihr geht in der Natur eine reiche Welt der Grausamkeit her, und auch, wo sie ist, ist sie nur Aeußerung des Naturzusammenhangs, die nur ein Natursymbol sittlicher Liebe zu sein geeignet ist.

Auf diesem Wege nun erwächst für Goethe eine Ethik nicht wie bei Kant im Gegensatz zur Natur und Neigung, sondern im Einklang mit ihr und auf ihrem Boden, aber freilich eben auf dem natürlichen Boden. Die pantheistische Grundlage seiner Denkweise, auch wo er theistisch redet, bringt es mit sich, daß ihm die Sünde nicht in ihrem schneidenden Widerspruch zum Guten, weil zum heiligen Willen Gottes zum Bewußtsein kam, daher auch die Nothwendigkeit einer Versöhnung. Nur weil er die Sünde nicht voll würdigte, konnte er glauben, die Erlösung auf dem Weg des Wirkens zu erreichen, während für die Ethik des Christenthums das wahrhaft sittliche Wirken die geschichtliche Erlösung und ihre Gewißheit zur Voraussetzung hat. Ueberhaupt ist ihm die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Offenbarung im eigentlichen Sinn stets fremd geblieben. So hoch er je länger je mehr das Christenthum in seiner sittlichen Höhe und Reinheit, die Person Christi als die höchste Erscheinung des Sittlichen und die Evangelien mit ihrer Darstellung dieses Sittlichen würdigte[1], so war und blieb es ihm doch stets nur Offenbarung der natürlichen Religion und Sittlichkeit. Da Gott und Natur ihm eins waren, so erschien ihm die Annahme eines Wunders, welches als etwas Neues in den Zusammenhang der Natur hineinträte, als etwas Unmögliches ja Irreligiöses.[2]

---

1) Eckerm. 11. März 1832, III, 255: „Ich halte die Evv. alle vier für durchaus ächt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging, und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind" u. s. w.

2) „Vielmehr halte ich dieß für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarungen in der Natur", schreibt er an Lavater 1781.

Das Christenthum und seine Moral war ihm nur in der Natur begründete „allgemein menschliche" Moral; ihre Aufgabe dementsprechend denn auch der Dienst an der Menschheit: kosmopolitische Humanität — im Grunde höhere Freimaurerei, der Gedanke des 18. Jahrhunderts auf der höheren Stufe des 19. Jahrhunderts und seines objektiven Geistes, nicht wie bei Hegel des Geistes der Geschichte und seiner objektiven Vernunft im Staatsleben, sondern des Geistes der Natur und ihrer objektiven Vernunft im Humanitätsleben. Aber in dieser Gestalt hat Goethe wie Hegel das Zeitalter des individualistischen Subjektivismus überwinden geholfen und ist mit seinem Evangelium der Natur und Humanität für weite Kreise der sittlichen Denkweise in wachsendem Umfang und steigendem Grade bestimmend geworden.

§ 68. Die Ethik in der Schule Hegel's.

Michelet. Vatke. Daub. Marheineke.

In der Schule Hegel's fand die Ethik sowohl Pflege in philosophischer Gestalt — durch Michelet — als auch Uebertragung auf das Gebiet der Theologie — durch Vatke, Daub und Marheineke — mit Bewahrung der philosophischen Grundlagen und des Gewinns, welchen Hegel der sittlichen Betrachtung gebracht hatte.

1. Michelet (geb. 1801), der zu den treuesten Schülern Hegel's gehörte, hat die Hegel'sche Ethik in besonderer Darstellung behandelt („System der philos. Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christl. Moralprinzip." Berl. 1828). Wenn er hier Hegel mit Aristoteles — mit dem er sich auch sonst beschäftigte — verknüpft, so ist das schon um deswillen nicht unberechtigt, weil beide, wie nicht leicht andere, den ganzen Umfang der Wirklichkeit philosophisch zu umspannen suchten.[1] In der geschichtlichen Darstellung aber folgt Michelet ganz jener Hegel'schen Methode, vermöge deren je die niedere Stufe über sich hinaus zur höheren treibt, so daß die Unterschiede als die Momente in der Entwickelung des Begriffs zu seiner Totalität erscheinen. Auch ihm ist der Staat das Höchste; alle anderen Zwecke: Familie, Freundschaft, Wohl des Standes, Schutz des Eigenthums u. s. w., werden selbst zu

1) Auch liebten beide, auf das unmittelbare Bewußtsein, wie es im gewöhnlichen sprachlichen Ausdruck sich niedergelegt hat, zurückzugehen.

Staatszwecken erhoben.[1] Die Disposition ist anders als bei Hegel, da er nicht ein System der Ethik, sondern der Moral gibt. Das 1. Buch handelt von der Zurechnung der Handlungen[2], das 2. von den Zwecken der Glückseligkeit[3], das 3. vom höchsten Gut.[4] Näher darauf einzugehen, verlohnt sich nicht.

2. Viel bedeutender, als eine bedeutende Geistesarbeit auch vielfach gerühmt, wenn auch wenig gelesen und daher von geringem Einfluß auf die Bewegung der Geister geblieben, ist Wilh. Vatke's (1806—1882) Schrift: „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade, wissenschaftlich dargestellt" (Berlin 1841). Zwar ist es nur eine einzelne Frage, welche das Thema dieser Arbeit bildet, aber sie ist im Zusammenhang und auf der Grundlage der gesammten sittlichen Denkweise erörtert, so daß diese Erörterung eine Stelle in der geschichtlichen Darstellung der Ethik überhaupt verdient; die Grundanschauung aber ist ganz die Hegel'sche, wie auch die Methode der Dialektik. Ausgegangen wird von der „Idee", welche die Wirklichkeit in sich schließt.[5] Es ist die Hegel'sche Einheit des Denkens und Seins, so daß das Denken das Sein selbst heraussetzt. Der Prozeß der Selbstverwirklichung der Idee ist der Prozeß des Absoluten oder Gottes, der nicht etwa unterschieden von der Welt oder dem Menschen, sondern — nach Hegel'scher Anschauung — nur zusammen mit dieser Selbstentfaltung seines Wesens seine Wirklichkeit hat.[6] Dieser Prozeß der Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung vollzieht sich nach jener bekannten dialektischen Methode, welche die Rechtfertigung der einzelnen geschichtlichen Momente, auch der negativen, ist. So erklärt und rechtfertigt sich auch der Gegensatz von gut und böse als die Dialektik der Momente jener Idee.[7] Daß damit die Sittlichkeit in ihrer Wurzel verletzt wird, haben wir schon früher gesehen. — Wie nun Grundlage und Methode hegelisch sind, so auch die bekannte Unterscheidung in die beiden Sphären des Moralischen

---

1) S. 14. 15.
2) S. 19 ff. Schuld, Vorsatz, Absicht.
3) S. 107 ff. Glückseligkeit, prakt. Zweck, theoret. Zweck.
4) S. 184 ff. Tugendlehre, Pflichtenlehre, Gewissen.
5) Vgl. z. B. S. 90. 91: „Unter Idee verstehen wir die Einheit des — spekulativ gefaßten — Begriffs und der Realität". 97 u. ö.
6) Z. B. S. 512: „Unter der göttlichen Güte und Liebe verstehen wir die sich konkret gestaltende Weltordnung"; S. 513 f.: „Die Weltgeschichte zu betrachten als immanenten Prozeß des Geistes, sein eigenes Wesen ans Licht der Wirklichkeit hervorzubringen und gegenständlich anzuschauen".
7) Z. B. S. 103.

und Sittlichen (wovon der 2. und 3. Abschnitt handeln), d. i. der subjektiven und der objektiven. Nur wird eben beides hier, der Aufgabe der Schrift, als einer theologischen, entsprechend, im religiösen Sinn gefaßt.[1] In Folge dieser Wendung, welche hier der philosophischen Ethik gegeben wird, werden ihre einzelnen Bestimmungen aus „der reinen oder allgemein philosophischen Form" dann immer auf das religiöse Gebiet übertragen[2], so daß die Sprache biblisch und kirchlich lautet, z. B. von „der Heiligung", „dem Stand der Gnade", dem alten und dem neuen Menschen, Glaube, Rechtfertigung, „verklärten Christus" u. s. w. Aber es ist doch alles anders gemeint. Es ist nicht das Verhältniß von Gott und Mensch in ihrer persönlichen Unterschiedenheit gemeint, sondern als Einheit: „beide Seiten stehen nicht mehr in bloßer Relation, sondern sie sind identisch gesetzt[3], das geschichtliche Leben Christi wird nur symbolische Darstellung des Prozesses, den die Idee durchmacht"[4] u. s. w. Aber immerhin erfahren jene philosophischen Bestimmungen doch eine Uebertragung auf das Gebiet des Religiösen und Christlichen. So sieht denn auch Vatke am Schlusse die höchste Verwirklichung des Sittlichen nicht wie Hegel im Staate, sondern im „Reiche Gottes" oder „der göttlichen Weltordnung". „Denn das religiöse Bewußtsein leitet nicht bloß die religiöse Gemeinschaft, sondern auch Ehe, Familienleben, bürgerliche Ordnung und Staatsgewalt vom göttlichen Willen und göttlicher Anordnung ab."[5] Zwar ist auch dieß ein Hegel'scher Gedanke, der nur eben bei Hegel nicht unter den Gesichtspunkt des sittlichen, sondern des absoluten Geistes gestellt wird. Aber es wird bei Vatke doch die Wirkung des christlichen Prinzips auf diese Gebiete, die Gleichordnung

---

1) S. 100: „In allgemeiner ethischer Beziehung nennen wir diese aus der objektiven Welt in sich reflektirte subjektive Sphäre Moralität, in religiöser Beziehung die religiöse Gesinnung oder die religiöse Moralität, während diese subjektive Freiheit in der Einheit mit der objektiven Welt Sittlichkeit ist, sowohl nach der allgemeineren als nach der religiösen Beziehung".

2) Vgl. z. B. S. 155. 3) S. 195.

4) S. 205: „Der Erlöser entäußerte sich bei der Menschwerdung seiner Gottgleichheit (Phil. 2, 6 ff.), d. h. seiner an und für sich seienden Allgemeinheit der Idee" u. s. w. S. 206: „Diese Allgemeinheit, welche während des irdischen Lebens als ein Werdendes und mit den nothwendigen Schranken der Individualität Behaftetes erschien, wurde mit der Erhöhung Christi zu schrankenloser Allgemeinheit des Geistes, Christus wurde nunmehr zum wirklichen Herrn, zum Lebensprinzip der Kirche und vereinigte jetzt erst die ganze Fülle der Gottheit, d. h. alle besonderen, nach der Individualität der einzelnen Organe verschiedenen Manifestationen göttlichen Lebens auf organische Weise in sich (Kol. 2, 1) 2c. In dieser verklärten Gestalt ist daher Christus erst allumfassende konkrete Allgemeinheit der Idee" u. s. w.

5) S. 436.

von Staat und Kirche als gegenseitig „Mittel und Zweck zugleich“ [1], der Einfluß der Kirche auf die ganze Entwickelung des sittlichen Lebens in allen seinen Gestaltungen [2] in einer Weise betont, daß dieß fast ohne weiteres herübergenommen werden konnte. Kurz, es braucht Vatke nur in vielen seiner Aeußerungen beim Wort genommen und in die thatsächliche Wirklichkeit des geschichtlichen Daseins übersetzt zu werden, so haben wir die sittliche Weltansicht des Christenthums.

Noch mehr ist dieß der Fall bei den Vertretern der Hegel'schen Spekulation im Gebiet der theologischen Ethik im engeren Sinn: Daub und Marheineke.

3. Daub (1765—1836) hat die Hegel'sche Moral auf die theologische übertragen, seit er sich von Schelling zu Hegel gewendet. [3] Die Vorless. über die Prolegg. zur theol. Moral und über die Prinzipien der Ethik (Vorless. 3. Bd. 1839) enthalten die einleitenden Fragen der theol. Moral, „vom Standpunkt der Bibel“, „vom Standpunkt der Welt“, „aus dem Standpunkt der Wissenschaft“ und die verschiedenen „Prinzipien der Ethik“. Daran schließt sich das „System der theol. Moral“ selbst in 3 Bdn. (4. 5, 1. 2), im 1. die allgemeine, im 2. und 3. die spezielle Moral. Diese Vorlesungen unterscheiden sich in ihrer Darstellung wesentlich von den anderen Schriften Daub's durch die eigenthümliche Verbindung größter Abstraktheit mit dem Streben nach populärer, zuweilen unnöthiger Verdeutlichung bis zu behaglicher Breite, sowie durch eine Fülle zeitgeschichtlicher Beispiele und Beziehungen, welche den Vortrag lebendig und anschaulich zu machen geeignet sind. Der Schüler der Hegel'schen Philosophie aber zeigt sich, abgesehen von den Grundanschauungen, in dem stolzen Bewußtsein der Wissens- und Erkenntnißstufe, das sich durchweg ausspricht. [4] Allein die Geistreichheit des Einzelnen und die Energie des ethischen Gedankens ist stärker als die Einfachheit und Klarheit der Systematik. Es herrscht zu viel logischer Formalismus in dem Uebermaß der Ein-

1) S. 438. 2) S. 515.

3) Die dogmat. Theologie jetziger Zeit od. die Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens u. seiner Artikel. Heidelb. 1833. Philos. u. theol. Vorless. Herausg. v. Marheineke u. Dittenberger. 7 Bde. Berl. 1838—44.

4) Vgl. z. B. System u. s. w. 1 (WW. 4) S. 73 f.: „Der Taucher, der die Perle des Gesetzes sucht, muß auf den Grund des Meeres (1 Kor. 2, 10 τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Von dieser Tiefe heißt es: τὸ πνεῦμα ἐρευνᾷ). Aber davon wollen die Fische, die auf der Oberfläche schwimmen, nichts wissen. Das schert uns nicht. Wir treten die Reise an. Wer keine Taucherglocke hat, engbrüstig ist, mag oben bleiben“ u. s. w. S. 138: Ueber bez. gegen Schleiermacher und Herbart.

theilungen, die mehr verwirren als deutlich machen. Die Ethik selbst aber ist mehr philosophisch als theologisch, obgleich sie sich so nennt. Schon in den „Prolegomenen", in welchen doch die theologische Moral als solche festgestellt werden soll, wird das Theologische wesentlich auf die „biblische" Grundlage beschränkt; Christus ist „der Urheber der christl. Sittenlehre" [1], die „Autonomie", welche „das Wesen der Sittlichkeit, Sitte rc. ist", kann ja wohl „auch Theonomie sein und umgekehrt" [2]; denn das „von Gott dem Menschen gegebene Gesetz wird ihm kund, indem dieß Gesetz gelehrt wird". „Wird der Mensch über das göttliche Gesetz belehrt und überzeugt er sich von seiner Göttlichkeit, dann ist die Theonomie die Autonomie." [3] Da ist nirgends die Rede von dem neuen, in Christo verwirklichten Verhältniß von Gott und Mensch, welches sich in dem neuen Verhalten vollzieht. Die geschichtliche Natur des Heils in Christo tritt hinter den intellektuellen Faktor ganz zurück. Mit andern Worten: die Theologie verschwindet in der Philosophie [4] und kommt nur in den biblischen Belegen, welche auf die spekulative Entwickelung zu folgen pflegen, immer zur Geltung und Erscheinung. Das ist aber im Grunde kein anderes Verhältniß, als wie es in der Moral des Supranaturalismus zwischen biblischer und natürlicher Moral auch der Fall war. Nur daß hier allerdings ein viel kräftigerer sittlicher Geist sich ausspricht. Vgl. z. B. die Erörterungen über die Pflichtkollisionen [5], oder die Abweisung aller sinnlichen Motive neben den sittlichen. [6] So gehört Daub denn in den Zusammenhang der allgemeinen sittlichen Einwirkung hinein, die von der erneuerten philosophischen Moral seit Kant ausging. Auf diesen geht er auch trotz aller Polemik gern zurück. Diesem Zusammenhang entspricht auch, daß seine „spezielle theologische Moral" nur Pflichtenlehre ist, nach den zwei Gesichtspunkten der Selbstpflicht und der Sozialpflicht; die letztere wieder

1) A. a. O. S. 23. 2) S. 29. 3) S. 31.

4) Z. B. System u. s. w. 1 (Vorless. 4) S. 299: Wenn die Christen als „Glieder Christi" bezeichnet werden, so ist Christus hier „der Geist in seiner vollkommenen Heiligkeit u. Reinigkeit, als göttl. u. menschl."; „in dieser Vorstellung von Christus ist er die Vorstellung von dem Motiv als eines rein sittl. Grundes" u. ähnl.

5) A. a. O. S. 241 ff. S. 252: „Die Kollision der Pflicht ist also entweder ein Schein oder ein Wahn, die Vorstellung von ihr ist unwahr u. der Begriff unwirklich".

6) A. a. O. S. 270 ff. S. 286: „Außer und neben dem sittlichen Bestimmungsgrund hat kein sinnlicher Bestimmungsgrund eine Stelle in der sittlichen Welt". „Bringt der sittl. Grund nicht zum Handeln, so bringt der sinnl. nie dazu. Prediger meinen oft beim prakt. Schluß recht viel sinnl. Gründe anführen zu müssen und werfen dadurch die Gemeinde aus dem Sittlichen heraus."

„in concreto“ als Lehre von den Familienpflichten, den Nationalpflichten und den Religionspflichten. „Die unmittelbare Religionspflicht oder die gegen Gott den Vater“, die „als Frömmigkeit begriffen“ wird, ist ihm Gottesfurcht und Gottergebenheit, als Dankbarkeit, Liebe und Vertrauen. Ein persönliches religiöses Verhältniß zu Christo hat Daub nicht. „Die mittelbare Religionspflicht“ ist die „gegen die Kirche als Lehranstalt“[1]; das Verhältniß der Kirche zum Staat ist „das der Subordination unter ihn“. „Erst mit der Reformation ist die Subordination anerkannt.“ „Das weltliche Oberhaupt der Kirche ist das Oberhaupt des Staates in der wahren Kirche.“[2] So kurz dieser Schlußtheil ist, so reicht das Gegebene aus, die Hegel'schen Grundgedanken erkennen zu lassen. Ein Verhältniß zur Menschheit als solcher nennt Daub unter den Sozialpflichten nicht.

4. Noch entschiedener ist die Hegel'sche Grundlage und Methode bei Marheineke (1780—1846. Theol. Vorlesungen 1. Bd. System der theol. Moral. Berl. 1847) zu erkennen: Nicht bloß in der konsequenten Durchführung der Dreizahl, welche dem Ganzen das Gepräge eines äußerlichen Schematismus gibt, sowie in der ganzen Methode der Hegel'schen Dialektik, vermöge welcher jede Stufe in der folgenden sich aufhebt und die konkrete und geschichtliche Betrachtungs- und Behandlungsweise hinter der abstrakten und formalistischen zurücktritt, sondern überhaupt in dem ganzen Gedankenzug, der das System beherrscht und ihm den Charakter einer geschlosseneren Gedankenarbeit gibt, als dieß bei Daub der Fall ist. Diese Herrschaft der Hegel'schen Grundgedanken mag es auch rechtfertigen, daß diese Moral hier im Zusammenhang der philosophischen Entwickelung statt in dem der theologischen Moral behandelt wird. Zwar geht ein ernster theologischer Geist durch das Ganze hindurch; aber die Grundlage ist doch nicht bloß der philosophische Gedanke, sondern auch die Durchführung desselben, zu welcher dann in der Regel das Theologische in der Form des Biblischen nur wie eine Art Bestätigung hinzutritt. — Marheineke's Studien und Interesse waren von Anfang an auf die Fragen und die Geschichte der Ethik gerichtet[3]; seine Vor-

1) System u. s. w. 2, 2 (Vorless. 5, 2) S. 144.
2) A. a. O. S. 146.
3) Dissert. de theologiae moralis saeculi XVII statu et incrementis quae philosophorum, qui de jure scripsere, meritis ceperit. Erl. 1804. Progr. aditiale de potiori vi, quam ad commutandam morum disciplinam Christianam exseruit Kantii philosophia practica. Erl. 1805. Gesch. der christl. Moral in den der Reformation zunächst vorangehenden Jahrhh. 1. 1806. Auch System des Katholicism. u. s. w. Heidelb. 1810. 2 Bde. 1813. 3. Bd.

lesungen über die Moral, welche die durch Matthies und Vatke herausgegebenen Vorlesungen überhaupt eröffnen, lassen die gründliche Geistesarbeit erkennen, welcher er dieser theologischen Disziplin vor anderen gewidmet hat.

Es entspricht der Disposition Hegel's nach Recht, Moralität und Sittlichkeit, daß hier der Stoff nach Gesetz, Tugend und Pflicht eingetheilt ist. Denn die Tugend bezeichnet auch hier das Gebiet der „Moralität", während unter „Pflicht" die verschiedenen Gebiete „des objektiven Geistes" mit abgehandelt werden; im Abschnitt des Gesetzes aber kommen „Freiheit" und „Gewissen" zur Sprache. Das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit wird dialektisch vermittelt und ausdrücklich auf die dialektische Entwickelung Vatke's in seiner Schrift über die Freiheit verwiesen.[1] Aus dem sittlichen Uebergang in die „neue Kreatur" wird ein dialektischer Prozeß. Die Trostlosigkeit des Materialismus und Determinismus wie Spinozismus wird gut aufgezeigt[2]; aber die Schuld ist — hegelisch — die nothwendige Entzweiung aus der Unschuld heraus[3]; „das Wissen vom Gesetz ist der nothwendige Bruch mit dem Gesetz", „der Baum der Erkenntniß".[4] Die „Wiederherstellung der Unschuld und Freiheit" durch die Gnade wird in einer ganz kirchlich lautenden Rede beschrieben[5]; aber es ist doch alles anders gemeint; es sind lauter dialektische Prozesse statt einer realen sittlichen Aenderung. „Die Bewegung ist in der Moral eine der Logik ganz entsprechende."[6] Damit wird der spezifische Charakter des Bösen aufgehoben. Marheineke wehrt zwar die pantheistische Gleichsetzung des Guten und Bösen entschieden ab[7], aber das Böse ist doch nur das negative Moment des Guten, welches sich fixirt[8], von ideeller Nothwendigkeit[9]; das Menschwerden dessen, was nur Natur war.[10] Nicht minder zeigt sich die Hegel'sche Denkweise in der übertriebenen Hochstellung des Staates, welcher „das objektive Gewissen" heißt, apotheosirt und überhaupt als das Höchste geschildert wird.[11] Aber innerhalb dieser Schranken ist doch eine Fülle richtiger Bemerkungen, feiner Beobachtungen und Erkenntnisse niedergelegt. So ist z. B. der ganze Abschnitt über das Gewissen[12] auszuzeichnen, aber auch solche kleinere und ferner liegende Partien wie über den Humor[13] enthalten viel Feines u. s. w. In dem Ganzen spricht sich ein ernster und kräftiger Geist aus, der in der Betonung der objektiven Vernunft gegenüber aller falschen Subjektivität die Wirkung, welche Hegel zu üben berufen war, im Gebiet der Theologie unterstützte.

§ 69. Die Ethik der nachhegelischen theistischen Philosophie.

Mehr oder minder von Hegel ausgehend, aber über ihn hinausgehend, zum Theil unter Schelling'schen Einflüssen stehend, entwickelte sich in mannigfacher Vertretung eine theistische Philosophie, die in-

1) S. 93. 2) S. 103. 3) S. 117. 4) S. 129.
5) S. 129 ff. 6) S. 126. 7) S. 143. 8) S. 146.
9) S. 147 f. 10) S. 152 f. 11) S. 129. 175. 238 ff.
12) S. 126 ff. 13) S. 438 ff.

sonderheit auch die Ethik anbaute und die Würdigung der objektiven sittlichen Welt als der höchsten Offenbarung des absoluten Geistes mit der Würdigung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen, als des Abbildes der absoluten Persönlichkeit, zu einer sittlichen Gesammtanschauung verband, welche in ein näheres Verhältniß zum Christenthum und zur Theologie trat und der theologischen Ethik zu mannigfacher Förderung gereichte. Außer Wirth sind besonders Chalybäus, Imm. Herm. Fichte, Phil. Fischer, Frdr. Harms, als Gründer einer besonderen Schule Frdr. Krause und wegen seiner historischen Richtung der Aristoteliker Trendelenburg zu nennen.

1. Am nächsten zu Hegel steht Joh. Ulr. Wirth (1810—1879), württembergischer Geistlicher, in seiner „Spekulativen Ethik", 2 Bde., 1841. 42. In Hegel'scher Sprache, in der Weise Hegel'scher Dialektik und auf dem Boden Hegel'scher Grundanschauung[1], doch nicht ohne Einfluß zugleich anderer, z. B. Schleiermacher'scher Elemente[2], sucht er den Gegensatz des „subjektiven" und des „objektiven Idealismus" in der Ethik auszugleichen durch die höhere Stufe der absoluten Betrachtung, sofern er die Offenbarung des absoluten Geistes — im Hegel'schen Sinn — in Religion, Wissenschaft und Kunst ebenfalls als Momente der Sittlichkeit faßt, und so individuelle, objektive und absolute Sittlichkeit neben einander stellt. Hierin zeigt sich bereits die Ueberordnung des Ethischen über das Intellektuelle, oder der praktischen Vernunft über die theoretische, wie sie der nachhegelischen Philosophie und Geistesrichtung überhaupt nach dem Ueberschwang des spekulativen Enthusiasmus gemeinsam und charakteristisch ist.

Wirth theilt die Ethik in „reine" (1. Bd.) und „konkrete" (2. Bd.). In jener redet er von einer ethischen Metaphysik, Anthropologie und Kosmologie, sofern „das reine ideelle Wesen des Willens mit dem ewigen Wesen des Absoluten eines ist", als „reeller Wille", dagegen „aus seiner angeborenen Natur" sich selbst hervorbringt, endlich in seine „begeistete Welt" als seine Realität sich zurückbildet. Unter diesen drei Gesichtspunkten werden die sittlichen Grundbegriffe u. s. w. — das Gute, Böse, die praktische Intelligenz, die Freiheit, das Gewissen, Sittengesetz, Pflicht, Tugend, höchstes Gut u. s. w. — abgehandelt, allerdings in denkbar abstraktester Sprache, die es auch kaum zweckmäßig erscheinen läßt, Einzelnes beispielsweise herauszuheben. Die „konkrete Ethik" (2. Bd.) behandelt „das System der individuellen", „der objektiven" und „der absoluten

1) So bewegt sich z. B. das I, 5 über Schöpfung, Sündenfall und Versöhnung Gesagte ganz auf den Bahnen Hegel'scher Gedanken.

2) Vgl. z. B. 2. Bd., 1. Th., Syst. der indiv. Sittlichkeit: Die identischen und die differenten Formen der indiv. Sittlichkeit.

Sittlichkeit". Der erste bespricht die geschlechtliche u. s. w. Naturdifferenzirung, Charakter, Freundschaft, Ehe und Familienleben, mit den rechtlichen Fragen des Vermögens, Testaments u. s. w. Der andere Theil „oder Philosophie des Rechts" behandelt das „bürgerliche Recht", „Staatsrecht" und „Völkerrecht" bis in alle Einzelnheiten hinein, kann aber damit nur die Bedenken verstärken, welche dem Widerspruch Wirth's gegen die Scheidung von Recht und Moral (bei Kant und Fichte) entgegenstehen. Aehnliche Bedenken erheben sich auch bei dem „System der absoluten Sittlichkeit", welches von der „religiösen", „intellektuellen" und „schönen Sittlichkeit" handelt. Denn wenn dort neben dem Kultus — worin z. B. Katechese als „intellektuelle", religiöse Wiedergeburt als „gemüthlicher Kultus" bezeichnet werden — das Kirchenrecht bis in die „Bildung der Generalsynode" und den „Geschäftskreis derselben" hinein und „die Kirchenverwaltung" mit Kirchenrath und Lokalkirchenbehörde gestellt werden, so greift hier das Recht doch über alles Maß in die Moral hinein. Im „System der intellektuellen Sittlichkeit" aber wird „der Organismus des Unterrichts" und daneben u. a. „die spekulative Wiedergeburt" behandelt; die „schöne Sittlichkeit" aber endlich, nachdem sie von der Gymnastik der schönen Seele, Würde, Anmuth u. s. w. gehandelt, schließt mit dem „Liebhabertheater".[1] „Dieses Ende der schönen Sittlichkeit ist aber zugleich der Schluß des ganzen Systems." Wir würden doch wohl einen anderen Schluß erwarten, so richtig es ist, den Maßstab sittlicher Betrachtungsweise über den ganzen Umkreis des wirklichen Lebens, auch des geselligen, auszudehnen, um so das ganze Leben als einen einheitlichen Organismus sittlicher Bethätigung erscheinen zu lassen — ein Gedanke, dessen Durchführung uns besonders bei Schleiermacher begegnen wird, wie denn auch dessen Einwirkung hier unverkennbar ist.

2. In gemeinverständlicherer Sprache redet Chalybäus (1796—1862) in seinem „System der spekulativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staats und der religiösen Sitte" (2 Bde. Lpz. 1850). In zahlreicher Rücksichtnahme auf andere neuere Ethiker, besonders gegen Hegel auf der einen, Herbart auf der anderen Seite gegensätzlich, zeigt er die ethische Richtung, die sein Denken beherrscht, von vornherein in der Gründung des Theismus, den er vertritt, auf das sittliche Bewußtsein. Der praktischen Vernunft kommt der Primat zu; „die prinzipielle Wesenheit der Philosophie ist Wollen, und dieses Selbstzweck".[2] Nicht der Begriff wie bei Hegel, sondern der Wille steht nach ihm an der Spitze des Philosophirens; das göttliche Wesen selbst ist aktueller Urwille; Gott ist „geistige Urpersönlichkeit"[3], womit die Möglichkeit der Schöpfung gegeben ist, aus freiem Motiv, nicht aus Nothwendigkeit. Die absolute Persönlichkeit ist als das Prinzip

1) „Indem es das Studium und die Darstellung verschiedener, der individuellen Berufsart oft widersprechender Rollen erfordert, ist in ihm der Zweck der schönen Sittlichkeit erreicht, soweit dieß möglich ist bei denjenigen, welche nicht geborene Künstler sind" u. s. w. S. 543.

2) I, 41. 3) I, 57.

der Ethik objektiv, subjektiv nachbildlich im Menschen als Zweck, die positive Freiheit der Liebe als religiös ethische Vermittlung zu setzen.[1] Damit ist die Möglichkeit auch des Unethischen, Abnormen gegeben. Weder ist das Sein identisch mit dem Sollen, wie bei Hegel, womit die Ethik im Grunde aufgehoben wird; noch ist das Sollen gleichgültig gegen das Sein, wie bei Herbart; es gibt auch ein Recht der Erfahrung. Das Richtige ist die konkrete Einheit beider in der ethischen Idee, welche ebenso die Normalität in sich trägt, wie sie die Kritik der abnormen Wirklichkeit ist.[2]

So gibt denn Chalybäus in dem 1. Buch, der „Prinziplehre der Ethik", zuerst eine Begründung des ethischen Prinzips in der Idee", woran sich die Erörterung „der menschlichen Freiheit" (Wille, Persönlichkeit) schließt. Das 2. Buch gibt eine „Phänomenologie der Sittlichkeit", d. h. den Prozeß der Versittlichung im Kampf mit dem Bösen, durch das Gewissen, um daran die „Tugend-, Pflichten- und Güterlehre im Allgemeinen" und die verschiedenen sittlichen Weltansichten des Determinismus, Indeterminismus und Prozessualismus zu schließen. Das 3. Buch bringt dann das „System der Ethik" selbst in den drei Theilen: Eudämonologie, Rechtslehre und religiöse Sittlichkeit. Unter dem ersten Titel befaßt er, was man etwa sonst Selbstpflichten nennen würde, und „die Familientugend". Der zweite Titel behandelt das Personenrecht, das bürgerliche Gesellschaftsrecht und das Staatsrecht in einer Ausführlichkeit (II, 3–374) und juristischen Spezialität[3], welche über die Grenzen einer Ethik hinausgeht. Das wiederholt sich auch bei andern. Das alte Naturrecht, von der Jurisprudenz bei Seite geschoben, hat sich in die Ethik geflüchtet. Der dritte Titel aber handelt nicht nur von der „christlichen" Menschenliebe u. s. w. und der „christlichen" Sitte, sondern auch eingehend von der „Organisation der christlichen Gemeinde", womit die Linie der philosophischen Ethik überschritten und das Gebiet der theologischen betreten wird. „So bedingt die wahre durchgeführte Ethik die Theologie; sie als das volle Bewußtsein der wahren Liebe ist die Mitte und das Band zwischen Gott und seinem Reiche; sie greift rückwärts in diesen schöpferischen Urgrund, auf dem sie selbst beruht, und leitet hin in die ewige Zukunft; so ist sie die Gewißheit begründende Wissenschaft für die Theologie, obgleich der Inhalt der Theologie dieser ethischen Gewißheit als Wirklichkeit an sich vorausgeht; und sie mündet wieder aus in Theologie, nämlich in die Eschatologie; denn sie bedarf wie die Flüsse das Meer, wenn sie — alle Gefilde des Lebens tränkend — die Erde im weitesten Umfange zum Garten Gottes machen soll, wie diese es im kleinsten zu Anfang war.[4] Dieß wird aber eine Grenzverrückung heißen dürfen. Denn so wird „die spekulative Ethik" zur Universalwissenschaft, welche auch die Theologie in sich einschließt. Und doch hat sie es als Philosophie nur mit „Idee", „Be-

1) I, 103. 2) I, 30 ff.

3) Vgl. z. B. das Kapitel über die Verträge (S. 167 ff.): „der einseitige Vertrag", „die onerosen Verträge", „der Gesellschaftsvertrag".

4) Dieß der Schluß des Ganzen II, 615.

wußtsein" u. s. w. zu thun und verfügt nicht über die Thatsache des Heils, in der Offenbarung Gottes und Erneuerung des Menschen, welche doch der Inhalt des Christenthums und die Voraussetzung der Theologie und ihrer Ethik ist. Denn wenn von Chalybäus II, 421 ff. auch das ganze dogmatische Lehrstück von der Heilsordnung in Berufung, Erleuchtung, Bekehrung u. s. w. hereingenommen wird, so ist dieß ein Raub an der Theologie und erfährt obendrein eine Umdeutung im Sinne der Moralisirung des Christlichen. Es wiederholt sich hier in seiner Weise, was wir am Ausgang der alten Welt gesehen. Wie dort die Moralphilosophie eine Einigung mit der Religion anstrebt, um von da aus sich die Kraft zu holen, die sie zur Neubelebung der Menschheit befähigen soll, so auch hier.

3. Eine ähnliche Erscheinung begegnet uns in Imman. Herm. Fichte's (1797—1879) breit angelegtem „System der Ethik" (2 Bde. Lpz. 1850. 51. 53), deren 1. Theil geschichtlich kritischer Art ist und „die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart" darstellt (820 SS.), der 2. dann „das System der Ethik" selbst in zwei Abtheilungen enthält: die 1. Abth. „die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre" (301 SS.), die 2. Abth. „die Lehre von der Rechts-, sittlichen und religiösen Gemeinschaft oder die Gesellschaftswissenschaft" (494 SS.). Das ist etwa: Prinzipienlehre, Individualethik und Sozialethik. Darin gibt sich die Eigenthümlichkeit unseres Jahrhunderts in der Betonung des sozialen Elementes kund.[1] Das nachhegelische Stadium aber zeigt sich in der Kombinirung des Sittlichen und Religiösen im Prinzip, worin Fichte noch über Chalyb. hinausgeht. Kam er doch von seiner „spekulativen Theologie" (1846) zur Ethik heran. Jene hatte gezeigt, „daß nur von der höchsten Weltthatsache aus — es ist die Gottesliebe im menschlichen Geiste — die Idee Gottes auf völlig genügende Weise durch Rückschluß sich begründen lasse"[2]; die „Ethik hat zu zeigen, wie auch nur in jenem höchsten Begriffe der letzte Erklärungsgrund für den sittlichen Willen gefunden werde". „Im Einswerden des menschlich endlichen Willens mit dem göttlichen ist der Ursprung und die Vollendung der Sittlichkeit gefunden."[3] Von da aus kämpft F. sowohl

1) So erinnert er z. B. auch II, 2 p. VII an das Wort des Geschichtsschreibers Joh. Müller: „Daß die deutschen Völker in allen großen Krisen sich durch die Association geholfen haben".

2) II, 1 p. XVIII: „Das religiöse Bewußtsein, nicht bloß das ethische, wie bei Chalybäus, bildet nach mir das Prinzip des Zurückschlusses von der höchsten Weltthatsache auf die höchste Idee Gottes". p. XVII: „So ist das absolute Prinzip, die Gottheit, auch nur in der höchsten ethischen Kategorie zu fassen" als „die positive Liebe".

3) II, 1 p. VIII.

gegen das Hegel'sche Identitätssystem, wie gegen die neuere naturalistische Auffassung, welche in der Sittlichkeit nichts anderes sieht, als die mit sich versöhnte Nothwendigkeit der Natur. Mit seinem religiös-ethischen Prinzip aber hat F. eine reale praktische Wirkung im Sinn. Die Periode des „Willens“, welche auf die der Erkenntniß und des Begriffes gefolgt war, hatte auch die Absicht einer entsprechenden Wirkung auf den Willen zur Folge, und zwar nicht bloß auf die Einzelnen, sondern auf die Gesammtheit und ihre Leiter.

„Das soziale Problem“[1] beschäftigt ihn lebhaft, „die große Aufgabe der Gegenwart: der in Armuth und Elend verkümmerten Mehrzahl der Erdbewohner fortan eine bessere und gesicherte sittlich-bürgerliche Stellung zu verschaffen.“ „Gerade jetzt, im Laufe der nächsten Zukunft muß sich entscheiden, ob die rechten Fundamente gelegt werden zu einer allgemeinen gemeinsamen Volkswohlfahrt und Volksbildung.“ „Wir sind der festen, im Einzelnen genauer begründeten Meinung, daß nur durch Stärkung des Geistes der Genossenschaft von unten her alle sozialen Probleme, die auf uns lasten, dauerhaft gelöst werden können.“[2] Das sind andere Töne, als wir bis jetzt in der Regel aus der Welt der Philosophie gehört haben. Die Philosophie soll Heilwissenschaft der Gesellschaft sein, wie sie am Ausgang der alten Welt verstanden wurde.[3] Aber woher holen diese Aerzte ihre Arznei? Aus der Welt der Ideen. Zwar nicht „abstrakte Idealbegriffe“ sollen es sein, sondern konkrete Ideen, die in der Wirklichkeit des Menschen selbst angelegt sind — kein Sein zwar ohne Sollen, aber auch kein Sollen ohne Sein —: die drei praktischen Ideen der Freiheit, der ergänzenden Gemeinschaft, der Gottinnigkeit.[4] Aber immer doch Ideen. Wie kommt es zu ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit? Die Tugend ist beides: lehrbar (Sokrates und Plato) und Sache der Uebung (Aristoteles).[5] Aber dazu muß als Drittes die „göttliche Begabung“ kommen; unsere „Besserung“ und „Wiedergeburt“, wie es die Kirche nennt, ist „nicht Menschenwerk“, sondern „Werk einer göttlichen Erweckung“, ohne welche wir „todt blieben und unberührt vom Hauch lebendiger Sittlichkeit“.[6] Aber alles so Gewordene ist doch „ebenso ganz nur das Resultat des in uns schon Präexistirenden, substantiell Vorhandenen — wir können und sollen uns nur zu demjenigen machen, was wir schon sind“ — u. s. w.[7] Es ist also doch immer nur eine Theorie der Selbsterlösung. Es ist ganz richtig gesagt: die Voraussetzung des Wirkens und Werdens ist das Sein. Aber es fragt sich, ob dasjenige Sein, das von Haus aus ist mit aller seiner einwohnenden Idealität — das ist die Frage, um die sich's handelt, der status controversiae u. s. w. — oder ein durch eine neue Gnadenwirkung Gottes gewirktes und gewordenes neues Sein, „die neue Kreatur“ des neuen Bewußtseins und neuen Wollens in Bezug auf das Verhältniß und Ver-

1) II, 1 p. XXXVIII.
2) II, 2 p. VII. Vgl. die Berufung auf Stein's „Syst. der Staatswissenschaft“ und Riehl's „Bürgerl. Gesellschaft“ a. a. O. p IX. XI.
3) Und F huldigt „einem Optimismus der Zukunft“; vgl. a. a. O. p. VII.
4) II, 1 S. 19 ff. 31 ff. 5) II, 1 S. 210 f. 6) II, 1 S. 212.
7) II, 1 S. 213.

halten zu Gott. Dieß letztere ist die Lehre des Christenthums und der Kirche. Die Gleichsetzung der spekulativen Ethik mit der christlichen, welche jene „inhaltsvolle positive Spekulation" verkündigt und uns als spekulative Rechtfertigung der christlichen Wahrheit darbietet, ist ein betrüglicher Bund und eine Verwischung und Vermischung der Grenzen, welche mehr schadet als hilft. Die Wahrheit und Bedeutung dieser religiösen und theologisirenden philosophischen Ethik ist nur, das Postulat einer göttlichen Erneuerung der Persönlichkeit, d. h. der christlichen Heilsthatsache zu zeigen.

In das Einzelne weiter einzugehen wird nicht nöthig sein. In der Hauptsache ist diese Ethik der von Chalybäus verwandt genug, um mit dieser im Wesentlichen bereits charakterisirt zu sein. Mit dieser theilt sie die große Ausdehnung, die sie der Erörterung der „Rechtsidee" — in der Abtheilung der „Güterlehre" — widmet (S. 1 ff.), woran sich die „ergänzende Gemeinschaft": Ehe und Staat anschließt, ebenfalls mit vorwiegender Berücksichtigung der Rechtsfragen bis in das Einzelnste hinein (S. 362). „Der Organismus der humanen Gemeinschaft" (S. 363 ff.), in „Kunstgemeinschaft" und „Erkenntnißgemeinschaft", bildet einen Abschnitt, den Fichte vor Chalybäus voraus hat. Aber es sind die schönen Künste und die Wissenschaft im höheren Sinn, von denen hier die Rede ist, während die „Stände" mit ihren Kulturaufgaben unter das Kapitel des Staates gestellt sind. Und doch dienen auch diese der allgemein menschlichen Aufgabe gegenüber der Welt, und ergeben sich auch jene nicht nur aus einer „Idee" heraus, sondern aus der Herrschaftsstellung, welche der Mensch in und gegenüber der Welt hat, so daß sie alle unter der Kulturaufgabe und Kulturgemeinschaft der Menschheit zu befassen sein werden. Es rächt sich, daß das alte reformatorische Schema der Berufsstände bei Seite geschoben und die Ethik aus „der Idee" heraus entwickelt ist. Dieß gilt auch von dem letzten Abschnitt: der „Verwirklichung der Idee der Gottinnigkeit", d. h. der Religion und kirchlichen Gemeinschaft. Der Ausgang wird genommen in der „Integration der Sittlichkeit durch die Idee der Gottinnigkeit", so „daß erst in der Religion der sittliche Prozeß vollendet wird" [1]; die Religion aber hat erst im thatsächlichen Christenthum ihre wahre Wirklichkeit und die Kirche am „Gottmenschen" ihre Voraussetzung, in der Einigung mit der „universellen Bildung" ihre Aufgabe. „Die Religion und die Kirche ist die praktisch gewordene, an ihren Früchten und Wirkungen stets das Dasein Gottes erweisende Theodicee." Der hierin wirksame „göttliche Beistand und fortdauernde Assistenz" als siegreiche „Gegenwucht der Selbstsucht" „ist das wahre, greifliche Wunder, das offenbare Mysterium der göttlichen Gegenwart in der Menschheit, welches sich jeden Augenblick vor unsere Augen begibt". [2] Und so wiederholt Fichte am Schluß das hoffnungsvolle Wort, mit dem er schon den 1. Theil (II, 1 S. 197) geschlossen: Sanabilibus aegrotamus malis. — Wir werden den hoffnungsfreudigen Optimismus anerkennen und die Richtung der Gedanken stets auf das Ganze des menschlichen Gemeinschaftslebens billigen; aber die Arznei nicht in der Philosophie finden können, sondern deren Aufgabe anders fassen müssen.

---

1) II, 2 S. 434 f.
2) II, 2 S. 492. 493.

4. In Haltung und Richtung mit Chalybäus und Fichte nahe verwandt ist K. Phil. Fischer's (1807—1885) „Spekulative Ethik" [1], Erl. 1851. Sie theilt mit diesen den engen Zusammenhang mit Hegel'schen Wurzeln in der Methode und Sprache, und zugleich die religiöse Haltung und die Richtung auf das Christenthum; in der philosophischen Stimmung und Tendenz bekennt sie sich besonders zu Plato und Leibniz. Sie disponirt den Stoff in individuelle und allgemeine Ethik. Der ersten weist sie die Moralität, d. i. die Lehre von der Selbstentscheidung des wahlfreien Willens, und die Sittlichkeit, d. i. die Lehre von dem Wesen, der Verwirklichung und der Idee des freien sittlichen Geistes oder der ethischen Persönlichkeit zu. Damit ist die Voraussetzung für die allgemeine Ethik gewonnen, welche die Durchführung des Sittlichen durch die objektiven Sphären der Ehe, der bürgerlichen Stände, der Rechtsgemeinschaft — Privat- und Staatsrecht —, der Gemeinschaften der Kunst, der Wissenschaft und der Religion (der Kirche) zum Inhalte hat. In allem dem ist der grundlegende Vorgang Hegel's zu erkennen. Nicht minder in der oft allzu abstrakten philosophischen Sprache. Dagegen schließt sich der Inhalt ganz an jene religiöse Philosophie an, die wir kennen gelernt haben.

Im Unterschied vom pantheistischen Standpunkt Hegel's wie von der „leb- und lieblosen rationalistischen Moral Kant's und seiner Nachfolger" bekennt sich Fischer's Philosophie zur Wahrheit des Christenthums, „nicht weil sie christlich, sondern weil sie wahr ist", so daß das Besondere der philosophischen Ethik nur darin besteht, „die Idee des substanziellen ethischen Bewußtseins zu begreifen und durch ihre dialektische Entwickelung dieselbe Grundwahrheit mit innerer Nothwendigkeit objektiv zu beweisen, welche die theologische Ethik durch die wissenschaftliche Entwickelung des ethischen Gehalts der heil. Schrift in ihrer ganzen Tiefe und ihrem vollen Umfang systematisch darstellt". [2] So unterschiede sich die theologische Ethik nur, etwa wie bei Wolff u. s. w., durch die Verschiedenheit ihrer Quelle, der heil. Schrift, während in der Sache selbst die philosophische Vernunft zu dem gleichen Besitz gelangte, wie ihn der Christ in seiner Glaubensgemeinschaft mit Gott in Christo hat. Das ist aber eine Selbsttäuschung. Denn der Philosoph würde mit seiner spekulativen Vernunft jenen Inhalt nicht finden, wenn er ihn nicht als Christ schon besäße, oder er schiebt der christlichen Erkenntniß mit dem „Logos", den Fischer als „das Resultat" der „Entwickelung des Wissens" bezeichnet [3], etwas anderes unter. Aber abgesehen von dieser Verwahrung, welche wir gleich auf der Schwelle dieser Ethik gegen ihre Verhältnißbestimmung von philosophischer und theo-

1) „Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 2. Bd.: Die Wiss.nschaft des subj. u. obj. Geistes; 2. Abth.: Grundzüge der Wissensch. des obj. Geistes oder der spekul. Ethik."
2) S. 10. 3) S. 11.

logischer Aufgabe einlegen müssen, können wir uns an vielen einzelnen Erörterungen wie auch am ganzen Geist, der diese Arbeit durchzieht, nur freuen und auch als Theologen von ihr lernen. — In der Frage der formalen Freiheit wehrt Fischer den Determinismus (Romang's 1841, Fichte's Zeitschr.) ab durch die Unterscheidung der „intelligenten Selbstbestimmung der geistigen Seele des Menschen von der naturnothwendigen Entwickelung der sinnlichen Seele der Naturwesen"[1]; wie er andererseits von jener „schlechthinigen Unbestimmtheit oder Indifferenz" nichts wissen will, welche „in der Erkenntniß des Willens das Wesen und die Subjektivität des wollenden Individuums" nicht in Betracht zieht.[2] — Das Gewissen, auf welches F. im Zusammenhang seiner Erörterungen über die Freiheit zu sprechen kommt, definirt er als „das in dem gottverliehenen Wesen des Menschen und mithin in seiner substanziellen Freiheit und Wahrheit begründete Zeugniß seiner ethischen Bestimmung und eben dadurch die Norm und das Kriterium der moralischen Selbstentscheidung".[3] An den freien Willen sich wendend, gebietet es „durch eine moralische Nothwendigkeit, durch ein Sollen". Dieß hätte keinen Sinn, sondern wäre eine Illusion, „wenn es nicht ein Können voraussetzte", welches jedoch, da der Mensch seinem Begriff nach ein relativer, endlicher ist, nicht isolirt gefaßt werden darf, sondern seine Kraft der Pflichterfüllung nur „von dem absoluten göttlichen Ursubjekt hat".[4] Damit erhebt sich Fischer über die Unwahrheit des bekannten Kantischen Satzes von Sollen und Können. — Ueber den Rationalismus aber und auch über Schleiermacher erhebt er sich, wenn er die Zurückführung des Gegensatzes von gut und bös auf den von Geistigkeit und Sinnlichkeit entschieden abweist.[5] Die wahre, d. i. die religiös sittliche Freiheit ist ihm „eins mit dem Willen der Liebe, welcher durch seine Selbstverläugnung und Aufopferung und durch das Leben in Gott und für ihn und durch die Selbstbestimmung des Einzelnen zum geistigen Mitglied der Menschheit die Bestimmung oder Idee der Persönlichkeit verwirklicht".[6] Dieser „Wille der Liebe ist das Wesen und Prinzip der Erfüllung des Sittengesetzes, der Verwirklichung der sittlichen Pflichten und Eigenschaften und der Selbstbestimmung des sittlichen Geistes zur ethischen Persönlichkeit".[7] „Höher als die Gerechtigkeit des Alterthums ist das Prinzip der Liebe, deren heilige, die Welt überwindende und versöhnende Macht und Wahrheit die Menschheit erst durch die Selbstoffenbarung des göttlichen Mittlers und Erlösers erkannte, indem sich an der ihr aufgehenden Sonne der göttlichen Liebe ihre Gegenliebe entzündete."[8] Anders konnte ein Theologe auch kaum reden. Wir sehen, Fischer gibt unter dem Titel einer philosophischen Ethik im Grund eine philosophische Darstellung der christlichen Ethik. Das gilt ähnlich auch vom Folgenden, worin uns eine Menge seiner Bemerkungen begegnet.[9] Ebenso verdient

1) S. 25. 2) S. 32. 3) S. 77. 4) S. 78. 5) S. 87.
6) S. 107. 7) S. 109. 8) S. 111 f.

9) So über die Tugenden; z. B. über die Demuth S. 141 ff.: „Jede Tugend wird dem Menschen leichter als die Demuth, weil sie die totale Negation der Selbstheit und mithin aller Vorzüge oder Güter ist, die der natürliche Mensch sich vindizirt, und da dieß zugleich Innewerden der göttl. Gnade ist, so verwirklicht sich die Demuth in der Einheit mit der ächten Hoheit". „Diese Einheit

„die allgemeine Ethik" (S. 159 ff.), d. i. die Darstellung des ethischen Gemeingeistes nach den verschiedenen Sphären der Ehe u. s. w. großes Lob. Ueberall ist die grundlegende Bedeutung der Religion in ihrer sittlichen Wirkung auch für die äußeren und rechtlichen Lebensgebiete und die unvergleichliche Hoheit des Christenthums anerkannt und geltend gemacht, so daß die theologische Ethik aus dieser philosophischen mannigfachen Gewinn schöpfen kann. Nicht zum mindesten zeigt sich das feine und auf umfassender Kenntniß ruhende Urtheil im Gebiet der Kunst, welches augenscheinlich mit besonderer Vorliebe und im Verhältniß zu den anderen Gebieten auch ausführlicher behandelt ist.[1] Aber „die absolute Wahrheit und der absolute Zweck aller Sphären des individuellen und allgemeinen Geisteslebens ist die Religion"[2], und die schließliche Verwirklichung des Christenthums das Reich Gottes in der Einheit seiner sittlichen und religiösen Seite.[3] So trifft hier die Philosophie mit dem Christenthum, die philosophische Ethik mit der theologischen zusammen.

5. Phil. Fischer erwähnt wiederholt Frdr. Jul. Stahl (1802—1861) mit Zustimmung, den bekannten Rechtslehrer und Politiker. Und in den religiösen Grundanschauungen ist auch zwischen beiden mehrfache Uebereinstimmung. In den „Fundamenten einer christlichen Philosophie"[4] (1846) hat Stahl seine sittliche Anschauung niedergelegt, mit der Absicht, dadurch auch besonders jüngeren Theologen zu dienen. Die Kapitel über „die Gerechtigkeit und die Strafe", ferner „über die Sühne", bezeichnet als „Versuch einer befriedigenderen Darstellung der Genugthuungslehre"[5], endlich der Anhang „über das Verhältniß von Philosophie und Theologie" enthalten werthvolle Beiträge zur theologischen Erkenntniß, welche auch mehr oder minder in das wissenschaftliche Bewußtsein weiterer theologischer Kreise übergegangen sind. Die Zeit der Abfassung brachte es mit sich, daß Stahl hierin besonders mit Hegel und Schleiermacher sich auseinandersetzte, und diese Auseinandersetzung hat auch jetzt noch ihren Werth. Der 1. Abschnitt enthält „die Metaphysik", die wir hier bei Seite lassen können und uns begnügen, nur die energische Betonung der „Persönlichkeit" wie Gottes so des Menschen — im Gegensatz zum Pantheismus und seiner Weltanschauung — als grundlegend hervorzuheben. Denn darauf beruht „die Ethik", welche den 2. Abschnitt bildet. Denn alles Sittliche gründet Stahl auf den persönlichen Gott als „das sittliche

---

von Demuth und ächter Hoheit ist die schönste Perle des Christenthums." — Oder über „die ethische Persönlichkeit" S. 152 ff. u. s. w.

1) S. 263 ff. 2) S. 452. 3) S. 434 ff.

4) Vermehrter Abdruck aus der Rechtsphilosophie.

5) Bekanntlich hat der Erlanger Hofmann, als er darauf aufmerksam gemacht wurde, hier seine Versöhnungstheorie im Wesentlichen wieder gefunden zu haben erklärt.

Urbild und die sittliche Urmacht".[1] Dieses Prinzip macht St. nun allseitig geltend und führt es sowohl für das persönliche sittliche Verhalten wie für die Gesammtheit der „sittlichen Welt" durch und bringt so diesen besonders von Hegel zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhobenen Gedanken der sittlichen Welt zu entsprechenderer Wahrheit. Aus den Schlußkapiteln mögen hier noch „die absolute Strafgerechtigkeit" und der sittliche Begriff der Sühne im Unterschied von der Strafe als werthvolle Erkenntnisse hervorgehoben werden.

6. Im Unterschied von diesen Kombinirungen theologischer Gedanken mit der philosophischen Moral hält sich die philosophische Ethik von Frdr. Harms (1819—1880)[2] viel enger innerhalb ihres eigenthümlichen Gebietes. Sie zeigt einen freien und edlen Geist, der mit weitem geschichtlichen Blick und Behandlungsweise seine selbständige „sittliche Weltansicht" entwickelt. Zu Grunde liegt die energische Betonung der Besonderheit und Ueberordnung der sittlichen Welt gegenüber der Natur. Hierin schließt er sich an Kant und Fichte an im Gegensatz zu Schelling, Hegel und Schleiermacher. Natur und Geschichte, Physik und Ethik stellt er gegen und neben einander. Wie spekulative Physik den Naturwissenschaften entspricht, so die Ethik den geschichtlichen Wissenschaften; sie ist das der geschichtlichen Welt der Dinge entsprechende System von Begriffen. Die ethische Welt aber ist rückwärts bedingt durch die Freiheit, als „die Voraussetzung und die Bedingung für die Existenz einer sittlichen Welt"[3], vorwärts durch den Endzweck, worin ihr charakteristischer Unterschied von der Physik besteht. Denn die Ethik fordert „konstitutive" Zwecke, d. h. solche, welche nicht bloß Erkenntnißgrund, sondern Seinsgrund sind. Die Kraft der finalen Kausalität nennen wir den Willen. „Das Selbst, das den Inhalt des Selbstbewußtseins bildet, wodurch der Mensch eine Person ist", ist der Wille. Persona est, cuius aliqua voluntas est. Die Person weiß, daß und was sie will: „Das Selbst des Andern tritt mir in seinem Willen entgegen".[4] Die Kraft des Willens aber ist, etwas als Zweck zu setzen und zu realisiren. „Das sittliche Leben ist die Mitte zwischen diesen beiden Endpunkten, der Freiheit und dem Endzweck."[5] Wo kein Wollen und kein Zweck ist, ist auch kein Sollen. Zur Ethik aber gehört auch der Begriff des Sollens.

1) S. 70 f.

2) Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. herausg. von Heinr. Wiese. Lpz. 1889.

3) S. 136. 4) S. 138. 5) S. 141.

Tugend ist Wollen, Pflicht ist Sollen, Gut ist Sein. Tugenden sind Kräfte, Pflichten sind Handlungen, Güter sind Werke des sittlichen Wollens. Die Tugend stellt das Sittliche als Können dar, die Pflicht als Nothwendigkeit, das Gute als Wirklichkeit.[1]

Der 1. Theil (S. 5–46) handelt vom „Begriff der Ethik"; der 2. Theil (bis S. 86) enthält die geschichtlichen Formen der Ethik: die griechische, indische, mittelalterliche, die des Naturalismus und endlich die der geschichtlichen Weltansicht, in kurzen und guten Charakteristiken. Der 3. Theil bringt dann das System der Ethik (bis zum Schluß S. 266). Hier ist besonders die Erörterung und Rechtfertigung der „Freiheit" als der „metaphysischen Bedingung der sittlichen Welt" gegenüber den Nothwendigkeitstheorien herauszuheben; wie nicht minder die lichtvolle Erörterung der Formen der sittlichen Welt — die Pflichten, Tugenden, Güter (S. 140—181); während der folgende Versuch aus den Formen der Thätigkeit (z. B. „der organisirenden Thätigkeit") die Formen des sittlichen Lebens (z. B. „das wirthschaftliche Leben") zu entwickeln an jener formalistischen Abstraktion leidet, die uns bei Schleiermacher begegnet, von welchem sich Harms hier beeinflußt zeigt: als ob der Inhalt durch die Form und nicht vielmehr die Form durch den Inhalt bestimmt wäre. Dagegen bewegen wir uns im letzten Abschnitt über die sittlichen Gemeinschaftsformen: Familie, Staat, allgemeine menschliche Gesellschaft (S. 219–266) auf konkretem Boden und auf richtigem Wege. Freilich kommt die dritte Gemeinschaftsform allzu kurz weg und verdiente eine ganz anders eingehende Behandlung.

Immerhin haben wir hier wie durchweg in dieser Arbeit eine sittliche Denkweise und allgemeine Weltansicht, welche durch ihren positiven Charakter, ihre geschichtliche Grundlegung und ihren Sinn für das Gemeinschaftsleben der Aufgabe der neuen Zeit entspricht, und bei ihrer strikten Sonderung gegenüber dem Gebiet der Kirche und ihrer Ethik sich mit dieser doch zu einem in sich unterschiedenen Ganzen zusammenzuschließen wohl geeignet ist.

7. Mit einem Worte möge Trendelenburg's (1802—1872) gedacht werden, als eines vorzugsweise der historischen Grundlegung der Philosophie zugewandten, vor allem in Aristoteles heimischen Philosophen von ernster sittlicher Denkweise. Schon die Vertretung der Teleologie (in seinen „Logischen Untersuchungen") im Gegensatz zur modernen Ablehnung derselben zeigt die ethische Richtung seiner Gedanken. Sein „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (2. Aufl. 1868) läßt den Zusammenhang und die positive Haltung seiner ethischen Gedanken, sowie die reichliche Anwendung, welche er ihnen für die mannigfaltigen Gebiete des Rechtslebens zu geben weiß, erkennen.

1) S. 142.

Eine Reihe vortrefflicher ethischer Betrachtungen und Bemerkungen ist hier niedergelegt, von welchen auch der theologische Ethiker Gebrauch machen kann.[1]

8. Der Zeitfolge nach gehört zwar Frdr. Krause (1781—1832) bereits der vorhergehenden Generation, seiner Tendenz und seiner Wirkung nach aber den eben Genannten an. In eigenthümlicher, selbstgebildeter Sprache hat er wie die übrigen Gebiete der Philosophie, so auch die Ethik[2] im Sinn der Zusammenfassung und Einigung der auseinandergehenden Richtungen bearbeitet und speziell Moral und Religion auf einander zu beziehen und die philosophische und theologische Ethik zu verschmelzen gesucht. Die „Gottinnigkeit" (Religion) nennt er einen abwärts wirkenden Grund der Sittlichkeit, diese aber einen aufsteigenden innersten Grund der Gottinnigkeit. In seinem Sinn der Verbindung von Offenbarung und Wissenschaft hat Schliephake († 1871) „die Grundlagen des sittlichen Lebens" als einen „Beitrag zur Vermittlung der Gegensätze in der Ethik" (Wiesbaden 1855), und Heinr. Ahrens (1808—1874) vom „Naturrecht" aus (französ. 1849, 6. Aufl. Wien 1870. 71 und mehrfach übersetzt) sich den sozialen Fragen in religiöser Denkungsweise zugewandt.

Aus Schliephake's „Grundlagen": p. V: „Das Sittliche" hat „Bedeutung für das ganze Vernunftdasein des Menschen". p. VI: „Der Unterschied der theologischen und der philosophischen Betrachtungsweise soll kein trennender sein". S. 7: „Das Moralgesetz hat in dem göttlichen Gesetze seinen Ursprung; und in dem danach sittlich sich haltenden Menschen sehen wir eine freie Bethätigung jenes Gesetzes in der Sphäre der menschlichen Wirklichkeit". „Die Religion ist die höhere Grundmacht im Menschen, welche alle seine Zwecke und Thätigkeiten in Einheit befassend auf die oberste Ursache bezieht; die Sittlichkeit beruht auf ihr und ihre Idee findet in der religiösen ihre Begründung." S. 8 Anm.: „Daß Religion und Sittlichkeit gänzlich koordinirt, daß diese zu jener nicht bloß relativ selbständig, sondern von ihr völlig unabhängig sei, ist eine rationalistische Ansicht, die der Erfahrung widerspricht". S. 10: „Die Sittlichkeit ist die das Gute nach unbedingtem Gesetz mit Freiheit verwirklichende Thätigkeit". Das hat zur Voraussetzung die Idee der absoluten und lebenden göttlichen Persönlichkeit — welche Lehre wissenschaftlich aufgestellt zu haben den großen Fortschritt der neueren deutschen Philosophie ausmacht (S. 59). S. 62: „Die Eigensphäre der Frömmigkeit ist in gottinniger Gesinnung und Gemüthspflege". Sie „stellt den Menschen als Geschöpf vor und zu Gott". „Die Eigensphäre der Sittlichkeit hingegen ist die

1) Ich habe Trendelenburg wiederholt in meinen „Vorträgen über die Moral des Christenthums" verwerthet.

2) „Wissensch. Begründung der Sittenl." 1806. „System der Sittenl." 1810.

Praxis in der Welt"; „sie bezieht den Menschen selbständig zu seinesgleichen". S. 63: „Immer aber ist die Sittlichkeit eine Frucht der religiösen Weihe, die dem Menschen aus seinem Urgrunde die wahre, durch Beziehung zu diesem erfüllte, von egoistischer Gebundenheit gelöste Persönlichkeit verleiht". „Die Religion ist demnach — die höhere Bedingung und erzeugende Grundlage der Sittlichkeit." „Die Sittlichkeit ist die vollständige freie Bethätigung der Religion oder des religiös gewonnenen Wollens und Seins in der Sphäre des menschlichen Handelns." S. 67: „In dieser Grundstimmung löst sich alle ausschließliche und verlassene Selbstheit auf, wie der naturwidrige Gegensatz menschlicher Freiheit gegen die obere Macht, mit den niederen Interessen des Eigennutzes und des Eigenwillens verschwindet". S. 68: „Gott ist — für die Menschheit, für alle Geister der Urheber des Gesetzes, und in der Anerkennung der Theonomie ist die Wahrheit der sittlichen Motive gegründet". S. 69: „Darin ist der Mensch frei, daß er mit seinem ganzen Selbstbestimmungsvermögen dem göttlichen Willen entschlossen, das Gebot desselben als seinen bestimmten einigen Willen setzt und seine Thätigkeit dadurch bewegt". — Aber wir müssen fragen: durch welche Kraft? Die Macht der Sünde im Menschen ist dabei viel zu gering angeschlagen. Und wenn im weiteren Verlauf von Offenbarung die Rede und selbst eine geschichtliche Offenbarung statuirt ist, so ist hier Offenbarung doch nur innere Kundthuung Gottes im Gemüth und an dasselbe, so daß aus dem Ganzen nur innere psychische Vorgänge werden, welche die Wissenschaft dann bearbeitet, nicht aber eine neue Thatsache innerhalb der Menschheit, welche dann auch vom Einzelleben angeeignet wird. — Ahrens hat dann in seiner Schrift: „Die Abwege in der neueren deutschen Geistesentwickelung", Prag 1873, diese Gedanken auf das Gebiet der allgemeinen sozialen Entwickelung übertragen und sie für das nationale Gesammtleben nutzbar zu machen gesucht und vieles Treffliche in dieser Abhandlung beigebracht.

Immerhin zeigt sich hier ein beachtenswerthes Streben, die verschiedenen Gebiete des Lebens einheitlich zusammenzufassen. Dasselbe Bedürfniß, welches am Ausgang der alten Welt die Moral religiös zu machen suchte, um ihr dadurch Wärme und Leben mitzutheilen, wiederholt sich hier in der inneren Aufeinanderbeziehung der Moral und Religion, und gewinnt so ein freundliches Verhältniß zum Christenthum, ohne aber in dem eigentlich entscheidenden Punkte einzusetzen, in welchem die Wahrheit und Kraft der christlichen Moral beruht. — Andere Strömungen des moralphilosophischen Denkens waren aus Furcht vor unklarer Vermischung heterogener Fragen und Gebiete vielmehr auf reinliche Sonderung bedacht.

§ 70. Die Moralphilosophie Herbart's, Beneke's und Lotze's.

Im Gegensatz zur herrschenden Moralphilosophie, welche das Sittliche mit der Welt des Seins kombinirte, erklärte **Herbart**, an Kant anknüpfend, das Sittliche für eine Sache der Werthurtheile ästhetischer Art, welche bei einem Jeden unwillkürlich als Beifall oder Mißfallen sich bilden und ein Sollen aussprechen, abgesehen von allem Sein. Freilich verzichtete er dabei auf ein einheitliches, reales Prinzip, stellte vielmehr die einzelnen Urtheile in fünf Grundideen zusammenhangslos neben einander. Die nüchterne Philosophie Herbart's hat nach längerer Nichtbeachtung im Gegensatz zum Ueberschwang des herrschenden Idealismus und seiner mehr oder minder pantheistischen Denkweise je länger je mehr Schule gemacht und Einfluß gewonnen. Jene abstrakte Moral des unwillkürlichen Urtheils suchte dagegen **Beneke** durch Rückführung auf die seelische Grundlage psychologisch zu begründen, während **Lotze** sie mit anderen philosophischen Gedankenreihen, besonders Leibnizen's vermittelte, so daß er durch die Festhaltung des Primats des Willens den Gewinn Kant's sicherte und dadurch eine Anknüpfung an die christliche Moral erleichterte.

1. Joh. Frdr. **Herbart** (1776—1841)[1] weist der Metaphysik zwar die theoretische Erkenntniß des Gegebenen mit seinen Widersprüchen zu, der Ethik aber die beurtheilende Werthbestimmung. Damit setzt er sich in entschiedenen Widerspruch zu Spinoza und aller an ihn anschließenden modernen Philosophie und knüpft wieder an Kant an, dessen scharfe Sonderung von Natur und Sittlichkeit, theoretischer und praktischer Vernunft und an seinen berühmten Satz, daß es in der Welt nichts Gutes gebe außer dem guten Willen, daß wir es also in der Ethik nicht mit Seinsverhältnissen, sondern mit Willensverhältnissen zu thun haben. Nur will er diese nicht wie Kant in Form eines Gesetzes, sondern ästhetischer Urtheile ausgesprochen wissen, wie sie sich in unwillkürlicher Werthschätzung als „willenloses Urtheil" des Beifalls oder Mißfallens bei einem Jeden in der Betrachtung

1) WW. herausg. v. Hartenstein, 12 Bde., Lpz. 1850—52; bes. Bd. 8, 1: Schr. zur prakt. Philos. 1. Th. 1851. Außerdem Hartenstein, Grundlagen der eth. Wissenschaften. Lpz. 1844, ruht ganz auf Herbart, wenn auch dieser z. B. in der Lehre vom sittl. Gut S. 350 hie und da zurechtgestellt wird. Thilo, Gesch. der neueren Philos. 2. Aufl. Cöthen 1881. S. 390 ff.

bilden, ganz abgesehen von dem Sein, also auch mit Ablehnung des Schleiermacher'schen Begriffs des Gutes, d. h. des Begehrenswerthen. Denn dieß kommt bei der sittlichen Beurtheilung der Handlung nicht in Betracht, sondern nur die Form des Willens selbst oder die bloßen Willensverhältnisse. Fragen wir nun aber, welche Willensverhältnisse als solche unwillkürlich gefallen, so ergeben sich fünf Grundideen, welche sich dann zu konkreten Lebensverhältnissen gestalten: die Idee der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit.[1] Darnach ist alles sittliche Handeln zu beurtheilen und werthzuschätzen. So ist die Ethik wie eine Art reiner Mathematik, die dann nur auf gegebene Größen anzuwenden ist, und bewahrt ihren reinen moralischen oder Willenscharakter, ohne Einmischung von Naturhaftem, gibt vielmehr bloße Vorbilder oder Wegweiser für den Willen.

2. Diese Lehre gewann für sich durch ihren Gegensatz zur pantheistischen Neigung der Zeit, auch in den besseren philosophischen Arbeiten der theistischen nachhegelischen Periode, und durch ihre Anknüpfung an die Reform der Moral durch Kant, während sie doch den Charakter des Rigorismus der Kantischen Moral und ihres kategorischen Imperativs zu vermeiden scheint, und zugleich, durch Ablehnung der Kantischen Lehre von der transcendenten Freiheit, Entwickelung und Erziehung ermöglicht und gerade dadurch sich dem Zeitalter zu empfehlen gewußt hat. Aber der Begriff des Sittlichen ist hier ebenso wenig real gefaßt wie bei Kant, nur daß dessen inhaltsloses Prinzip der Allgemeinheit hier durch die fünf Grundideen ersetzt wird. Aber diese fünf Ideen stehen ganz vereinzelt und zusammenhangslos neben einander, und unwillkürlich fragt man: warum nur diese und nicht mehr oder andere? Wenn aber diese Ideen unwillkürliche Urtheile sein sollen, die sich bei einem Jeden in der Betrachtung bilden — sind sie wirklich und bei Allen gleicherweise vorhanden? Und ist hierbei nicht die Thatsache der Sünde und ihrer Erstreckung auch auf das Gebiet des sittlichen Urtheils ganz übersehen, so daß wir es wie bei Kant so auch hier mit einer pelagianischen Verkennung der Menschennatur zu thun haben? Ist es ferner möglich, in solcher Weise von einem Sollen zu reden, abgesehen vom Sein? Ist es nicht ein bestimmtes Sein oder Seiendes, welches dem Sollen zu Grunde liegt? Denn jene „unwillkürlichen" Urtheile, mit denen H. operirt, bilden sich doch

1) Vgl. das Nähere z. B. VIII, 1 S. 33 ff.

im persönlichen und geschichtlich gegebenen Menschen und schweben nicht in der Luft. Und wiederum streben sie ein Sein, weil eine Verwirklichung an. Denn warum anders reden wir von einem Sollen, als weil es eben ein Seinsollendes sein oder werden soll?[1] Da aber entsteht die alte Frage: wie kommt es vom Sollen zum Können oder Sein? Durch die Vorstellungen selbst und ihre gegenseitigen Bewegungen? Ist der Wille ein bloßes Produkt derselben? Wie aber gegenüber der Stärke entgegenstehender Neigungen? Und wenn wir auch die Handlungen durch die Vorstellungen bestimmen und binden können — auch die Neigungen selbst? Wodurch und wie sollen diese bestimmt und geändert werden? Das ist der alte Knoten der philosophischen Moral. Das Christenthum löst ihn durch die Bitte um ein neues Herz und durch die Verheißung eines solchen. Das dem Willen von der „inappellablen Spruchbehörde und infalliblen Instanz" vorgehaltene Bild ist dazu unfähig. Bilder wirken nicht[2], sondern nur Realitäten. Die höchste Realität aber ist Gott. Für dessen Antriebe und Einwirkungen muß sich der Mensch zuerst erschließen, das ist auch die letzte Antwort, welche jene Philosophie geben muß.[3]

3. Frdr. Ed. Beneke (1798—1854)[4] berührt sich zwar mit Herbart, sucht aber die Ethik psychologisch zu begründen gegenüber dem erneuten „Scholasticismus und Neuplatonismus" der Gegenwart, an Kant zwar anknüpfend, aber ihn, wenigstens wie B. meinte, korrigirend und ergänzend auf Grund der „inneren oder geistigen Erfahrung", durch sein „natürliches" System der Sittenlehre.[5] Sein Versuch, die Ethik auf die „Neigungen" zu gründen, erinnert an die vorkantischen und außerdeutschen Richtungen. Aber wie sollen die Neigungen sich selbst korrigiren? Die Religion vermag es nach

1) Mit Recht Trendelenburg, Histor. Beitr. zur Philos. Berl. 1867. III, 122 ff.: „Das Sittliche ist nicht eine den Stoffen des Lebens völlig disparate Form, welche ihnen nur von außen übergeworfen wird; es steht in engster Verbindung mit dem Begriffe des Zwecks, ist darum in der realen Welt angelegt, das zu seiner Verwirklichung freilich des Willens bedarf".

2) Dieß auch gegen Ziller's Allg. philos. Ethik, 1880, welche die Herbart'sche Ethik ausbaut, aber das Christenthum und die Person Christi in moral. Ideen und Verhältnisse auflöst.

3) Vgl. Thilo, Gesch. der neueren Philos. 2. Aufl. 1881. S. 424: „Die Sittenlehre ist unzulänglich, den Menschen vor Leiden, Uebertretungen, innerem Verderben zu sichern. Dem gesunkenen Menschen muß sich eine neue Welt öffnen; denn seine Welt ist ihm verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden, denn er kann sie nicht bezahlen; er muß wieder anfangen, denn er ist unfähig fortzusetzen. Daher das Bedürfniß der Religion".

4) Grundlinien der Sittenlehre. 2 Bde. Berl. u. s. w. 1837. 41.

5) I, p. XI.

B.'s Meinung nicht. Denn diese ist „an und für sich durchaus gleichgültig gegen das Sittliche".[1] „Der Religion und dem Sittlichen gemeinsam sind nur der Gegensatz gegen und die Erhebung über das Sinnliche." An sich braucht das Streben zu moralischer Vollkommenheit nicht über die Verhältnisse dieses Lebens hinauszugehen. Pflichten gegen Gott gibt es nicht, sondern nur gegen die Menschen. Auch die religiösen Gefühle haben an sich keinen sittlichen Werth, sondern nur, insofern durch sie unsere Seele in eine (nach der allgemein gültigen Norm) höhere Werthschätzung und ein dieser entsprechendes Streben hineingebildet ist.[2] Kurz, der moralische Werth der Religion ist sehr zweifelhafter Art. Das sittliche Wollen und Handeln soll nur im Menschen begründet sein. Wenn es nun aber mit dem Menschen selbst übel bestellt ist? Die alte Antwort ist: man muß auf dem Weg der Erziehung zu helfen suchen. So hat auch Beneke auf die Erziehungslehre großen Fleiß gewandt und Gewicht gelegt. Aber freilich lautet der leidige Trost von Aristoteles bis Celsus, daß nur die jungen Bäume gerade zu biegen sind, den alten, steif gewordenen sei nicht zu helfen. Und so muß der Rationalismus stets sagen, weil er eine Bekehrung im eigentlichen Verstande nicht kennt.

4. Herm. Lotze (1817—1881)[3] strebt gegenüber der Herbart'schen Sonderung des Theoretischen und Praktischen eine Verknüpfung beider an, doch so, daß er den Kantischen Primat des Sittlichen entschieden wahrt. Denn obgleich er, von der Medizin und den Naturwissenschaften ausgegangen, für den ganzen Umkreis der Welt die Geltung des Mechanismus festhält, verbindet er damit doch zugleich die Herrschaft der sittlichen Ideen, worin er den Mittelpunkt der menschlichen Seelenentwickelung, das teleologische Ziel und den Werth des Weltlaufs erblickt, so daß er also eine doppelte, sich widersprechende Weltbetrachtung und Weltbeurtheilung mit aller Entschiedenheit abweist. Vielmehr ist es ihm innerstes sittliches wie wissenschaftliches Bedürfniß, die beiden Betrachtungsweisen schließlich zusammentreffen zu lassen. Denn die aus der sittlichen Natur des Menschen erwachsende Gewißheit

---

1) II, 379 ff. auch zum Folgenden.
2) A. a. O. S. 398.
3) U. A. Mikrokosmus, 1.—3. Bd. (4. Aufl.) 1885. Prakt. Philos. (2. Aufl.) 1884, nach seinem Tode erschienen. „Die Prinzipien der Ethik" in Nord und Süd 4, 339 ff. Ueber ihn besonders K. Thieme, Glaube u. Wissen bei Lotze. Lpz. 1888. Vorbrodt, Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Lotze's. Dessau 1891.

des Glaubens von dem, was sein soll, muß in der Erkenntniß dessen, was ist, ihre Stützen finden, wie andererseits diese Erkenntniß durch die sittlichen Forderungen und Gewißheiten ihre Ergänzung und Einheit findet. Denn erst von dem aus, was uns sittlich feststeht, orientiren wir uns in der wirklichen Welt und ihrem Verlauf. Es muß nach L. ein vernünftiger Zusammenhang der sittlichen und natürlichen Welt stattfinden; wir können nicht durch eine innere Stimme beherrscht sein, für deren Befolgung die Welt nicht geschaffen wäre. Das Seiende muß von vornherein zu dem Seinsollenden stimmen. In der Zuversicht zur Bedeutung des Sittlichen in der Welt ist uns auch die Wahrheit unsrer Erkenntniß gesichert. Alle Gewißheit der Erkenntniß ruht schließlich auf der Gewißheit des Sittlichen. Von da aus erwuchs ihm ein gewisses Verhältniß auch zur Religion und zum Christenthum. Aber freilich der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung ist es doch nicht, zu welchem Lotze kommt, und wie sich vollends die Anstöße beim 2. Glaubensartikel heben sollen, bleibt im Dunkel, so sehr wir das Bestreben der Ausgleichung der Gegensätze bei Lotze anerkennen werden.

Mit der edlen Gestalt Lotze's mögen wir den Gang der philosophischen Ethik schließen. Die hier vertretenen Gedanken setzen sich mannigfaltig in der Gegenwart fort. Seit Kant und Fichte ist die Selbständigkeit des Sittlichen gegenüber der Welt des Natürlichen festgestellt und seine Freiheit von allem Naturalismus gesichert, bis zur scharfen Trennung in Herbart, über welchen hinaus in Lotze doch wieder beide Welten mit Bewahrung ihrer Besonderheit einander fordern. Von Fichte an aber, besonders in und seit Hegel wird die Welt des Sittlichen nicht bloß im einzelnen Subjekt, sondern in den großen objektiven Mächten des Lebens gesehen und ihre Verwirklichung in der geschichtlichen Wirklichkeit nachzuweisen gesucht. Der Ethik des 19. Jahrhunderts ist ein objektiv geschichtlicher und sozialer Charakter im Unterschied von der des 18. Jahrhunderts eigen. Der Mittelpunkt der Geschichte aber ist das Christenthum, und zum Wesen des Christenthums gehört die Kirche, die Gemeinschaft aller Gemeinschaften. Diese Erkenntniß führte die Erneuerung der christlichen und kirchlichen Ethik herbei. Die Anbahnung jener Erkenntniß ist auch die Anbahnung dieser Erneuerung. Mit ihr erst ist auch die Antwort auf die Frage gegeben, mit welcher die philosophische Moral, wenn sie es ernst nimmt und gegen sich selbst wahr ist, stets schließen wird: wie kommt es vom Sollen zum Sein? Die Antwort kann nur die thatsächliche

sein, welche in dem neuen Sein gegeben ist, das mit Jesu Christo in die Welt getreten ist und von ihm aus in den Zusammenhang des sittlichen Lebens auch des Einzelnen hineintritt.

VII. Die theologische Ethik im Zeitalter der kirchlichen Erneuerung.

§ 71. Die Anbahnung der kirchlichen Erneuerung.

Neben der philosophischen Erneuerung und im Gefolge derselben ging eine kirchliche Erneuerung, welche auch eine Erneuerung der kirchlichen Ethik mit sich brachte, deren Vorläufer Männer wie Hamann, Matth. Claudius und Perthes, deren Vorbereitung die nationale Erneuerung und ihre Träger waren, und welcher auch die persönliche Neubelebung im Pietismus durch die kirchliche Wendung, die er zum Theil nahm, diente.

1. Von den Trägern der alten religiösen und kirchlichen Tradition im vorigen Jahrhundert unterscheiden sich Einzelne, welche das Gepräge einer kommenden Zeit an sich tragen, und unter welchen vor allen Anderen J. Gg. Hamann in Königsberg i. Pr. (1730—1788)[1] zu nennen ist. Er hatte selbst das Bewußtsein, nicht der Gegenwart, sondern der Zukunft anzugehören, und tröstete sich mit diesem Bewußtsein.[2] Wodurch Hamann fast allen seinen Zeit- und Literaturgenossen und speziell den Moralphilosophen jener Zeit weit überlegen und ihnen gegenüber der Prophet der Zukunft war, bestand sowohl in seiner viel tieferen Sündenerkenntniß, wie sie besonders in

1) H.'s Schriften, 7 Thle., herausg. von Frdr. Roth. Berl. 1821—25. 8. Theil, 1. 2. (Nachträge u. s. w., herausg. v. Wiener.) Berl. 1842. 43. Ueber Hamann vgl. Gildemeister, H.'s Leben u. Schriften, 1857—63, 4 Bde. Petri, H.'s Schr. u. s. w., 1872. Disselhoff. Rocholl. Brömel. Kahnis, Innerer Gang u. s. w., 3. Aufl., II, 28 ff.

2) 1762, Vorr. zu s. Kreuzzügen: „Man überwindet leicht das doppelte Herzeleid, von seinen Zeitverwandten nicht verstanden und dafür gemißhandelt zu werden, durch den Geschmack an den Kräften einer besseren Nachwelt". Vgl. Goethe, aus Italien, nachdem er von dem Werke Vico's gesprochen: „Es ist gar schön, wenn ein Volk solch einen Aeltervater hat. Den Deutschen wird einst Hamann ein ähnlicher Codex werden".

seinen „Biblischen Betrachtungen" und „Betrachtungen über meinen Lebenslauf" sich aussprach, als besonders in seiner paulinischen Erkenntniß der Bedeutung des Gesetzes, worin er alle Gesetzesmoral jener Zeit weit hinter sich ließ. Es ist die Erneuerung der ursprünglichen Erkenntniß, daß Moses und das Gesetz nur eine Vorbereitung auf das Evangelium, dieses selbst für den inneren Menschen Wiedergeburt, in seiner äußeren Verwirklichung eine große Geschichte, diese Geschichte die wahre Philosophie, und Geschichte überhaupt Anfang und Ende sei. Hier haben wir Samenkörner der Erkenntniß, in welchen die Fortschritte der späteren Erkenntniß beschlossen liegen.

Einige Stellen aus seinem Briefwechsel mit Jacobi mögen zum Beleg dienen. Jac.'s WW. IV, 3 S. 13 (an Jac. 1785): Ueber die heil. Schrift, „aus deren Quellen ich bis zum Mißbrauch vielleicht mich überrauscht, εὐκαίρως ἀκαίρως". S. 19: „Ich habe es bis zum Ekel und Ueberdruß wiederholt, daß es den Philosophen wie den Juden geht, und beide nicht wissen, weder was Vernunft noch was Gesetz ist, wozu sie gegeben: zur Erkenntniß der Sünde und Unwissenheit — nicht der Gnade und Wahrheit, die geschichtlich geoffenbart werden muß und sich nicht ergrübeln noch ererben noch erwerben läßt".[1] S. 29: Dem Jacobi sei „am Baum der Erkenntniß" mehr „gelegen, als am Baum des Lebens", und doch ist hienieden „die Rede von dem alten Worte Wiedergeburt". 1786, S. 211: „Geschichte ist die beste und einzige Philosophie". S. 261: „Golgatha und Scheblimini als der wahre Inhalt meiner ganzen Autorschaft, die nichts als ein evangelisches Lutherthum in petto hat". S. 341: „Verhältniß Deiner beiden Gegenstände der Autorschaft zu den meinigen. Idealismus und Realismus: Christenthum und Lutherthum. Jene beiden sind in meinen Augen ideal, letztere real". S. 342: „Christenthum und Lutherthum sind res facti, lebendige Organe und Werkzeuge der Gottheit und Menschheit". 1787, S. 346: „Geschichte ist Anfang und Ende".

2. Neben dem „Magus" des Nordens möge der treuherzige „Wandsbecker Bote" Matthias Claudius (1740—1815)[2] seine verdiente Stelle finden, die er gegenüber den pathetischen und geistreichen Vertretern seiner Zeit bis auf unsere Tage mit Ehren sich bewahrt hat. Von dem Kampf gegen die gemachte und gemalte Tugend und gegen die moderne Aufklärung, die sein Humor bestritt, ging er immer mehr, besonders in seinen „Briefen an Andres", zur Würdigung der

---

1) Vgl. auch „Wolken u. s. w." Ham.'s Schr. II, 100 f.: „Die Vernunft ist heilig, recht und gut; durch sie kommt aber nichts als Erkenntniß der überaus sündigen Unwissenheit, die, wenn sie epidemisch wird, in die Rechte der Weltweisheit tritt" u. s. w. „Das Amt der Philosophie ist der leibhafte Moses, ein Orbil zum Glauben" u. s. w.

2) Sämmtl. WW., 7. Aufl., Hamb. u. Gotha 1844. Abdruck der Ausg. v. 1774 ff., 8 Thle. Biographie v. Herbst. Gotha 1857 u. vielfach in Frdr. Perthes' Leben. 3 Bde. 1848 ff.

Person Jesu Christi, ihrer unvergleichlichen Hoheit und ihrer Nothwendigkeit, von da (besonders in „Von und Mit") zur Betonung der Sünde und ihres abgründlichen Verderbens, der sittlichen Unfreiheit des natürlichen Menschen und dem Unvermögen aller — auch der Kantischen — philosophischen Gesetzesmoral und zur Forderung der Wiedergeburt, kurz zur Erinnerung an die Predigt Pauli und Luther's fort, damit den richtigen Grund einer christlichen Moral legend; er ist eine Lerche, die den neuen Frühling verkündigt.

Vgl. z. B. IV, 59 ff. „Ernst und Kurzweil" gegen die Salbadereien und gegen die gemachte und gemalte Tugend. S. 111: „Wir sind nicht groß, und unser Glück ist, daß wir an etwas Größeres und Besseres glauben können". V, 24 ff. Gespräche, die Freiheit betreffend. S. 36: „Die Menschen tragen Ketten und sind Sklaven; aber sie sind nicht geboren es zu sein, und haben die Hoffnung nicht verloren, wieder frei zu werden". VI, 1 ff. „Ueber die neue Politik". S. 24: „Es ist zwischen den Begriffen und dem Wollen in dem Menschen eine große Kluft befestigt. Das Rad des Wissens und das Rad des Willens, ob sie wohl nicht ohne Verbindung sind, fassen nicht in einander". S. 25: „Gestehe denn aber auch, daß es eitel Traum und Täuschung sei, daß die Vernunft und Aufklärung den festen, unbeweglichen Punkt geben und den Neigungen und Leidenschaften Gebiß anlegen könne!" S. 34: „Wer den Berg ganz erstiegen hat; wer durch sein Wollen und Laufen oder durch Gottes Erbarmen so weit gekommen ist, daß alle Ketten abgefallen sind und keine mehr an ihm klirrt, der ist wahrhaftiglich ein freier Mann. — Er ist vom Freiheitler himmelweit und wesentlich verschieden". S. 35: „Er hat den Rock des Fleisches ausgezogen, nährt sich mit der Speise der Götter und schifft auf dem Ozean der reinen Liebe". „Ein solcher — ist über die Gesetze." S. 40: „Wie nun der Sklave es auch machen möge, sich seiner Ketten zu entledigen: so viel ist klar, daß er durch Wissen und Vernünfteln die Ketten nicht brechen werde". S. 103: „All Fehd ein Ende und rein Haus machen, das ist die Weisheit Gottes" u. s. w. [d. h. Sündenvergebung ist die Grundlage und Voraussetzung alles Andern]. — In welchem Grade Claudius immer mehr in die Wahrheit der Schrift und Predigt Pauli und in Luther's Erkenntniß gedrungen ist, zeigt z. B. sein „Einfältiger Hausvater-Bericht" VII, 113 ff. mit seinen Zitaten aus Luther's Vorrede zum Römerbrief, z. B. S. 123 ff. über Fleisch und Geist u. s. w. oder VIII, 84 ff. über „Geburt und Wiedergeburt" oder S. 96 ff. Brief an Andres über Glaube und Bekenntniß; oder S. 113 ff. „vom Gewissen" und wie man zu einem guten Gewissen kommt. S. 119: „Der Sklave kann sich seiner Kette nicht ledigen; aber er kann unter der Kette in sich schlagen und zum Vater gehen wollen". „Der Weg von innen heraus war (auch den Stoikern) nicht bekannt, und so suchte der Mensch von außen hinein und versuchte seine Kräfte." S. 128: „Die Natur will nicht umsonst arbeiten und gearbeitet haben, und das nicht allein bei den Einfältigen und Unaufgeklärten, sondern auch, und ebenso, bei den Klugen und Aufgeklärten. Dieß mag auch der Fall und Fehler bei den Stoikern gewesen sein. Ihre Gesinnungen und Thaten waren kühn und trefflich, die Opfer groß, die sie auf

ihren philosophischen Altar brachten, aber sie wollten das Feuer dazu mit ihrem Stahl und Stein anschlagen, sie wollten sich selbst helfen und geholfen haben, und das kann nicht gelingen". Mit allem dem hat Claudius den richtigen Punkt getroffen. Und so ist auch, was er S. 135 ff. „Von und Mit", speziell auch über Kant's Kritik der prakt. Vernunft und seine Forderung der Herrschaft der richtigen Maxime S. 173 ff. ausführt, vortrefflich. Wenn Kant die „Pflicht", die „Heiligkeit, Größe und Majestät des moralischen Gesetzes" vorstellt und vom „Aufnehmen des moralischen Gesetzes in seine Maximen", vom „Umkehren des obersten Grundes böser Maximen durch eine einzige unwandelbare Entschließung" u. s. w. sagt, und daß es „schlechterdings kein Heil für den Menschen gibt als in innigster Aufnehmung ächter, sittlicher Grundsätze in die Gesinnung" u. s. w. „Summa: Du sollst keine andern Götter haben neben dem moralischen Gesetz: sollst das moralische Gesetz über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. — Ja, das wußten wir lange. Das hat uns Moses schon vor drei- bis viertausend Jahren gesagt. Aber

Vom Fleisch will nicht heraus der Geist,
Vom G'setz erfodert allermeist.

Was den Maximen unmöglich ist, sintemal sie durch das Fleisch geschwächt werden, das war's, was wir wissen wollten, und das ist's, was die bloße Vernunft uns nicht sagt und nicht sagen kann, weil sie es nicht weiß. Wenn's hoch kommt, so sieht sie, nach der Bibel, noch wohl ein, wovon eigentlich die Rede ist und was dazu erfordert wird — daß das, „daß Jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter Mensch werde", — daß das nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, bewirkt werden kann, sondern durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden muß" und daß „er ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens werden kann". Das ist aber auch das Letzte, was sie weiß und gleichsam der Grenzhügel, von dem sie, wie Moses, ins gelobte Land hineinsieht. Aber selbst kann sie nicht hinein" u. s. w. S. 189. 196. Man kann, was die gesetzliche Moralphilosophie kann und was sie nicht kann, und die Aufgabe, die sie zu erfüllen hat, nicht treffender aussprechen, als wie es Claudius hier gethan hat. Damit hat er aller künftigen Erneuerung der Ethik die richtige Grundlage bereitet.

In seinem Schwiegersohn Friedrich Perthes sehen wir dieß an einem einzelnen Beispiel des Lebens verwirklicht.

3. Wenn Claudius ein Mann des häuslichen Stilllebens war, so war dagegen Friedrich Perthes (1772—1843)[1] voll Aktivität und Initiative. Er hat so ziemlich den ganzen Fortschritt der Moral seit Kant an seiner eigenen inneren Entwickelung mit durchgemacht. Kaum an einem anderen können wir diesen Gang des Geistes so

1) Friedr. Perthes' Leben von Clemens Theodor Perthes. 3 Bde. 1848. 1857.

deutlich verfolgen. Aufgewachsen unter der Einwirkung seines Oheims Heubel, eines ächten Kantianers, voll unerschütterlicher Rechtschaffenheit und Ehrenhaftigkeit, war er von den Problemen der Moral und den Schriften der Kantischen Moral lebhaft in Anspruch genommen und arbeitete ernst an sich und seiner leicht erregbaren Natur, um der „höheren Vollkommenheit“ immer näher zu kommen[1], bis Herder's Briefe über Humanität und Jacobi's Woldemar, vor allem aber Schiller's Aufsatz über Anmuth und Würde ihn lebhaft in Anspruch nehmen. Er erkannte, daß die Aufklärung des Verstandes nicht bessere, daß auf diesem Wege die Vervollkommnung nicht zu erreichen sei.[2] Schiller's Lehre schien ihm den Weg zur Erfüllung des Sittengesetzes zu zeigen: nicht gelte es, das warme, lebendige Gefühl dem kalten, eisernen Willen zu opfern; durch die Kunst geläutert müsse das Gefühl vielmehr zum Herrn des Willens gemacht werden![3] Jacobi, den er kennen lernte, bestätigte ihm in seiner Weise: eben im Gefühl offenbare sich Gott und die ewige Wahrheit in unmittelbarer Weise.[4] Da war es Claudius, durch den er die geschichtliche Offenbarung und darin das rechte Heilmittel gegen die Macht der Sünde, die er ganz anders würdigte, kennen lernte: die geschichtliche Thatsache der Erlösung und ihre, das Innere des Menschen ändernde Macht trat ihm in ihrer entscheidenden Bedeutung entgegen. So hat er das wirkliche Christenthum und seine sittliche Kraft gefunden. Damals noch in Einklang mit den ähnlich gesinnten katholischen Kreisen, besonders des Münsterlands, bis sich aus dem damaligen naiven Katholizismus der poetische Katholizismus des ersten Jahrzehnts und der „historisch-politische“ Katholizismus der vierziger Jahre des gegenwärtigen Jahrhunderts entwickelte[5], darüber die evangelische Grundlage immer mehr verlor und in der Herrschaft des Jesuitismus der Gegenwart mündete —

1) Frdr. P. Leben S. 26—29. S. 35: „Halbe Nächte hindurch saß damals Perthes auf und suchte den Sturm in seinem Innern durch das angestrengteste Abmühen mit Schriften über Kantische Philosophie und Cicero's Lehre von den Pflichten zu stillen“.

2) S. 59. 60: „Den Heldenmuth der Tugend aus dem Willen allein kenne ich nicht, solchen Heldenmuth habe ich nicht, und sollte ich den mir erwerben, so müßte zuvor das Herz in mir getödtet werden; denn glaubt mir, mein Herz schlägt heller für das Gute, als mein Wille das Gute will. Denn wenn mein Herz lebhaft für das Gute erregt ist und ich dem Gange meiner Gefühle mich überlassen kann, nur dann habe ich Kraft zu handeln. Wie dankbar bin ich dem höchsten Wesen für das Herz, das er mir gab“ u. s. w. „Dafür danke ich dem guten Gott, und dennoch muß ich ausrufen: Glücklich werden — ob ich wohl jemals glücklich werden kann.“

3) Vgl. a. a. O. S. 60 f.

4) S. 77. 5) S. 91.

womit er nur offenbarte, daß er von vornherein das Evangelium nicht in seiner evangelischen Wahrheit, wie sie im Lutherthum zum Bewußtsein gekommen war, verstanden hatte.[1] Besonders der einfältige Hausvaterbericht u. s. w. von Claudius von 1803 half ihm zur Entscheidung und Gewißheit. Diese hat ihm nicht bloß zum getrosten Sterben verholfen[2], sondern ihn auch im Leben der fröhlichen Arbeit und des schweren Leides begleitet. So hat sich im Leben des Perthes die neuere sittliche Geistesentwickelung persönlich wiederholt und das biblische Christenthum als die sittliche Kraft des Lebens erwiesen.

4. Diese religiöse Bewegung zum Kirchenglauben hin wiederholte sich in der religiösen Erweckung weiterer Kreise und erwies sich auch als eine neue sittliche Macht des Lebens. Die schwere Schule, welche das deutsche Volk unter dem Druck der napoleonischen Kriege und der französischen Herrschaft durchzumachen hatte, führte zu jener sittlich-religiösen Erneuerung, die allbekannt ist. Diese lenkte die Gedanken und Gemüther zum alten Glauben der Väter zurück. Zwar vielfach, besonders im nördlichen Deutschland in pietistischer Gestalt. Aber auch aus dieser erwuchs doch mehr oder minder die Wendung zum lutherischen Glauben als der Gestalt des evangelischen Christenthums, welche man als die eigentlich nationale erkannte. Die Träger der nationalen Erneuerung, ein Freih. v. Stein, Moritz Arndt und wie sie heißen, sind auf diesem Wege in der Hauptsache zugleich Vertreter im Wesentlichen des lutherischen Kirchenglaubens geworden. Der religiöse Mittelpunkt dieser Bewegung, worin auch die verschiedenen Kreise derselben, die mehr pietistischen und die mehr national und kirchlich gesinnten, zusammentrafen, war das Gefühl der Sünde, der Erlösungsbedürftigkeit und der Anerkennung der geschichtlichen Thatsache der Erlösung in Christo, von wo aus sie auch den Weg zur Kirche und ihrem Bekenntniß fanden.[3] Aus dieser Erneuerung des Glaubens wuchs nun

1) S. 147: „Wie eine für die Liebe undurchdringliche Mauer sah er zwischen Gott und sich das eigene vergangene Leben und den gegenwärtigen Zustand seines Innern stehen, in welchem er als Grundrichtung ein Seinwollen ohne Gott und ein Ankämpfen gegen Gott nicht verkennen konnte. Unmöglich erschien es ihm, daß durch den Menschen die Scheidung des Menschen von Gott überwunden werden könne. Meine innere Angst fordert Jemand, der statt meiner genugthut, schrieb er an Karoline u. s. w. Schon auf manchen Stab hab ich mich gestützt, der nicht gehalten hat, und manchen Stern habe ich vom Himmel fallen sehen" u. s. w.

2) I, 152.

3) Vgl. z. B. Perthes' Leben II, 323. 327. 331 ff.

auch, wenn auch zunächst nur vereinzelt, eine Arbeit der erbarmenden Liebe hervor, die das triebkräftige innere Leben des Glaubens, welcher der Gnade Gottes in Christo gewiß ist, offenbarte und so zum Zeugniß für die alte Wahrheit der paulinischen und reformatorischen Erkenntniß wurde. In Hamburg waren solche Bestrebungen, die sich an die Erhebung der Freiheitskriege anschlossen, hervorgetreten[1], in Weimar sammelte der Legationsrath Falk verwaiste und verwilderte Knaben und eröffnete damit das reichgesegnete Werk der Rettungsanstalten; in Berlin widmete sich Baron von Kottwitz der Rettung der Verworfensten und Jammervollsten mit bewundernswürdiger Hingebung und Aufopferung[2]; in Düsselthal und Overdyck am Niederrhein gründete Graf von der Recke seine Rettungsanstalt für verwaiste und verlorene Kinder; und wie viele ähnliche Bestrebungen schlossen sich daran an, im Norden und im Süden, in Nürnberg und vor allem in Württemberg[3], eine Arbeit, welche dann zum Werk der „Inneren Mission" der Gegenwart wurde und sich darin zusammenfaßte. Diese Bestrebungen sind ein Zeugniß für das Verhältniß von Liebe und Glaube, d. h. von Moral und Religion, wie es die alte christliche Wahrheit ist.

5. Die Neubelebung in den Kreisen der römisch-katholischen Kirche ging am Anfang mit der evangelischen parallel. Hamann und der Münstersche Kreis der Fürstin Gallitzin, Perthes und der Konvertit Stolberg u. s. w. trafen in dem einen Bewußtsein der Sündhaftigkeit und der Sündenvergebung allein in Christo Jesu zusammen. Aber seit dem Ausgang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts ändern sich die Dinge und gewinnen sie je länger je mehr eine andere Gestalt. Die Zeit der Sailer und Hirscher u. s. w. ging zu Ende; in Möhler und noch mehr in Döllinger (dem Früheren) und anderen kündigte sich eine neue Zeit an; thörichte Gewaltmaßregeln von Seiten Preußens riefen eine Reaktion hervor. Die Zeit des Ultramontanismus und des Jesuitismus begann, die römische Kirche des Mittelalters wachte wieder auf, von den romanischen Ländern, besonders von Frankreich her machten sich die Einwirkungen auch in Deutschland geltend, welche an die Stelle des germanischen Geistes den romanischen zur Herrschaft brachten[4], und damit auch die Beweisung des religiösen

1) Vgl. Perthes' Leben III, 205.
2) Perthes' Leben III, 210.
3) Vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit III, 315 ff.
4) Vgl. z. B. aus „Flir's Briefen" in meinen „Erinnerungen" u. s. w. 2. Aufl. S. 182 ff. Uhlhorn, a. a. O. III, 444.

Geistes in der Werkthätigkeit und der ganzen sittlichen Haltung änderten. Am Anfang trafen beide Seiten auch hierin zusammen und die katholische Liebesthätigkeit wie das sittliche Leben überhaupt trug mehr oder minder evangelische Weise an sich. Aber vor allem in Frankreich hatte sich im Gegensatz zum revolutionären und atheistischen Geist, der dort zur Herrschaft gekommen war, eine Zusammenfassung des religiösen Geistes der römisch-katholischen Kirche vollzogen, welche in vielfach bewundernswerther Energie den Beweis des Christenthums mit der That zu führen suchte. Aber es geschah in der Weise und mit den Mitteln der mittelalterlichen römischen Kirche.[1] Es ist der alte Irrthum der doppelten christlichen Sittlichkeit, welcher die Thätigkeit auch jetzt beherrschte mit seinem Anspruch auf höhere Geltung und Verdienst der besonderen Lebensführung, während die evangelische Arbeit nichts als dankbare Erweisung des der Gnade Gottes in Christo und ihrer Sündenvergebung gewissen Glaubens des Christen innerhalb der christlichen Gemeinde sein will. Es erweisen sich auch dort Kräfte des neuen Geistes des Christenthums, wenn auch versetzt mit Elementen aus der nichtchristlichen Denkweise; aber die sittliche Wahrheit ist doch nur hier. So ist die Sittlichkeit durchweg von den Motiven des Glaubens bedingt und — theologisch ausgedrückt — die Moral von der Dogmatik abhängig: wie von den Tagen des Apostels Paulus an, um nur diesen zu nennen, und in den Tagen der Reformation, so auch in unserm Jahrhundert.

§ 72. Die theologische Behandlung der Ethik in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts.

Die theologische Behandlung der Ethik in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist noch nicht der Ausdruck des neuen Geistes der Kirche, der sich zu regen beginnt, sondern trägt z. B. in **Flatt**, **de Wette**, **Baumgarten-Crusius**, **Schwarz** nur den Charakter des Uebergangs vom Supranaturalismus her an sich.

1. Joh. Frdr. **Flatt's** (1759—1821) „Vorlesungen über christl. Moral", herausg. von Steudel, Tüb. 1823 (951 SS.) haben, wie es der Württemberger und Tübinger Tradition entspricht, biblischen, aber wenig historischen Charakter an sich, in supranaturalistischer Haltung,

1) Vgl. Uhlhorn, a. a. O. III, 415 ff. 439. 441.

mit einer Spezialisirung des Schemas, die mehr verwirrt als die Uebersicht fördert. Der Stoff ist in Ethik und Asketik getheilt. Jene handelt von der Tugend und Pflicht, diese von der christlichen Besserung.[1] Maßgebend für die Tugend ist der göttliche Wille und Tugend ist zwar nicht vollkommene Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, aber Streben darnach. Zu Grunde liegt der Glaube an Jesum[2]; aber wenn der Glaube an Gott ein sehr wichtiges Beförderungsmittel der Achtung für das Gesetz und seiner Befolgung genannt[3], wenn er selbst als Bestandtheil der christlichen Tugend und von Einfluß auf das Ganze der Gesinnung[4] und als Glaube an die im Evangelium enthaltene Lehre von Christo bezeichnet wird[5], so wird das genügen, um zu zeigen, wie äußerlich supranaturalistisch diese ganze Denkweise noch ist. Es versteht sich von selbst, daß diese umfängliche Arbeit des persönlich ehrwürdigen Theologen viel gute Partien enthält, die einer Erwähnung würdig wären; aber hier galt es nur die prinzipielle Haltung zu charakterisiren.

2. Viel umfassendere historische Studien hat de Wette (1780—1849) gemacht und schon in den beiden ersten Heften seiner theologischen Zeitschrift (in Gemeinschaft mit Schleiermacher) 1819 und 1820 niedergelegt.[6] Mit Anknüpfung an Calixt vertritt er hier die richtige Erkenntniß des christlichen Prinzips — der Wiedergeborene ist das Subjekt der christlichen Ethik —; aber diese Erkenntniß ist nicht durchgeführt; es scheint de Wette auch die Tragweite derselben nicht bewußt geworden zu sein. Wohl scheint hierin Schleiermacher'scher Einfluß sich geltend zu machen, aber ohne die Konsequenzen zu ziehen, vielmehr tritt in der Ausführung der Philosoph Fries an die Stelle.[7] Der Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Ethik ist ihm nur wie Gesetze und Ideale der Wissenschaft (= philosophische Ethik) und geschichtliche Verwirklichung derselben (= theologische). Beide sollen sich gegenseitig durchdringen, wie Vernunft und Offenbarung. Darin bestehe die Versöhnung von Rationalismus und Supranaturalismus. Damit ist die Erkenntniß, welche in der geschichtlichen Abhandlung ausgesprochen ist, im Grunde verlassen.

1) S. 739 ff. 2) S. 98. 3) S. 114. 4) S. 123 f.
5) S. 132 ff.

6) Außerdem Christl. Sittenlehre, 3 Thle., Berl. 1819—1823. (1. Thl. Allg. Sittenl. 1819. 2. Thl. in 2 Hälften Allg. Gesch. der christl. Sittenl. 1819. 21. 3. Thl. Besondere Sittenl. 1823.) Vorless. über die christl. Sittenl. Heidelb. 1824.

7) Fries ist auch der 1. Thl. der Christl. Sittenl. (Allg. Sittenl. Berl. 1819) gewidmet, und de Wette bekennt sich ausdrücklich zu ihm.

Zur Bestätigung der gegebenen Charakteristik der erwähnten Abhandlung de Wette's (1819, 1 S. 247—314) mögen etliche Anführungen dienen. Die christl. Sittlichkeit ist nicht bloß ein Sollen, eine Gesetzeslehre, sondern „geht von der Thatsache der christl. Offenbarung und Wiedergeburt des Christen aus, d. h. sie stellt das, was der Mensch werden soll, thatsächlich in Christo dar, und gibt somit nicht einen bloßen Begriff, sondern eine lebendige volle Anschauung; sodann setzt sie in der Wiedergeburt die thatsächliche Gemeinschaft mit dem Erlöser und die dadurch mitgetheilte Kraft in dem Glauben und in der Liebe zu ihm oder einen geschichtlichen Anfang, in welchem das, was sein soll, was geboten wird, als schon natürlich geworden sammt den Bedingungen, unter denen es werden kann, erscheint. Sie thut nichts, als daß sie den Christen darüber verständigt, wie sein Glaube und seine Liebe, wenn sie fruchtbar und lebendig sind, sich in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens und den darin vorkommenden Anlässen zur Sünde und zum Irrthum zu erweisen und zu verhalten haben u. s. w."[1] Hier ist Schleiermacher's Einfluß unverkennbar. „Nur aus dem Glauben fließen alle Tugenden; er ist mithin das Prinzip der Sittenlehre"[2], schreibt er im Anschluß an Calixt. Zwar sind seine Urtheile über Luther und die alten lutherischen Theologen, sowie über Buddeus, Mosheim, Baumgarten, Crusius oft wenig stichhaltig. Aber wenn er durchweg „die Idee der in Christo erschienenen vollkommenen Menschheit" vermißt, worin die Vereinigung der philosophischen und theologischen Sittenlehre zu finden sei[3]: Christus sei „die Idee des Gottmenschen als des Weisesten und Gerechtesten"[4], so sehen wir hier, wie sich ihm das richtige christliche Prinzip unter-schleiermacherisch verkehrt: Christus ist ihm der urbildliche Mensch.[5] Und trotz des christlichen Prinzips des Glaubens verkündigt er doch die „Vereinigung der philosophischen und theologischen Sittenlehre", nämlich als Verbindung von Idee und thatsächlicher Wirklichkeit. Es ist im Grunde doch spekulativer Rationalismus, der nicht einmal das Schleiermacher'sche Urbild festhält, sondern zum Vorbild zurücksinkt.

Wie mangelhaft de Wette's Urtheil über die reformatorische Erneuerung der Ethik war, zeigt seine Charakteristik Luther's in seiner „Geschichte der christl. Sittenlehre" (II, 2 S. 275): „Eigentlich kann von einer Sittenlehre bei Luther gar nicht die Rede sein. Der Widerspruch gegen das jüdisch-päpstliche Gesetzeswesen führte ihn so weit, daß er alle sittliche Gesetzgebung aus dem Christenthum verwies und nur allein den Glauben geltend machte", während er doch zugleich aus Luther die charakteristischesten Stellen anführt, welche die Selbstgesetzgebung des Glaubens und die mit ihm gegebene innere Naturnothwendigkeit der guten Werke aussprechen. Später S. 280: „Aus diesen Prinzipien, recht gefaßt, ließ sich wohl ein System der Sittenlehre entwickeln; aber Luther war dessen nicht fähig". S. 281: „Er war zu sehr befangen in dem Widerspruch gegen die kath. Werkheiligkeit, um der sittlichen Seite die nöthige Aufmerksamkeit zu schenken, und zu wenig wissenschaftlich gestimmt, um auch nur die Möglichkeit einer Verbindung des Glaubens mit der Sittenlehre zu

1) S. 250. 2) S. 255. 3) S. 300. 4) S. 303.
5) Vgl. Christl. Sittenlehre II, 2 (1821) S. 268: „Davon erlöst nur das Urbild der Menschheit in Christo" — das ist die Stufe der Reformation!

ahnen". Doch fehlt es im Uebrigen nicht an guten Bemerkungen. Von der Sittenlehre selbst, der allgemeinen (1. Th.) und besonderen (3. Th.) können wir Umgang nehmen. Sie theilt die Richtung von Fries in der Betonung der Ahnung und des Gefühls, in welchem die Offenbarung aufgefaßt werde, was den theologischen oder religiösen Charakter der Moral im Unterschied von der im Begriff sich haltenden philosophischen ausmache.[1]

3. Noch unter de Wette steht Baumgarten-Crusius' (1788—1843) „Lehrbuch der christl. Sittenlehre", 1826. Mit Ablehnung der „praktischen Philosophie" und aller Untersuchungen über Anthropologie und Psychologie beschränkt es sich wesentlich auf die „Tugend", wenngleich es auch „allgemeine" und „besondere" Pflichtenlehre enthält. Zwar läßt es einmal Schleiermacher'schen Einfluß erkennen, wenn es die sittlichen Handlungen als Reaktionen von den frommen Erregungen bezeichnet, also die Sittlichkeit durch die Religion bedingt sein läßt[2], aber sonst ist davon nichts zu merken, sondern steht diese Sittenlehre weit hinter Schleiermacher zurück. Wenn die „christliche Sittenlehre auf Vernunft und den Resultaten geschichtlicher und exegetischer Forschung beruht"[3], so heißt das doch: es gibt kein eigentliches Prinzip der christlichen Sittenlehre. Zwar wird christliche Offenbarung angenommen, aber „der strenge Supranaturalismus" hat für die Abhängigkeit der „Einsicht" von der Offenbarung nicht Statt. Die Moral ist unabhängig von den dogmatischen Bestimmungen.[4] Die christliche Sittenlehre ist der Sache nach der Vernunft gleich, Christus hat die vernünftige Sittenlehre gelehrt[5], wenn auch die Sittenlehre des Christenthums sich vor der heidnischen auszeichnet, sowohl durch das viel höhere sittliche Ideal, das sie an der Person Jesu Christi besitzt, als durch die Idee des Reiches Gottes als des schließlichen Ziels, dessen Erreichung uns gesteckt ist.[6] Eine Erbsünde kennt Baumgarten-Crusius nicht, nur eine Möglichkeit der Sünde und eine niedere Natur; er rechnet mit der Unverdorbenheit der sittlichen Natur des Menschen und der sittlichen Freiheit zum Guten.[7] Wohl nimmt er von der antiken Ethik den Gedanken des höchsten Guts herüber; dieses aber ist ihm nicht sowohl eine Gabe, als vielmehr eine Aufgabe: die sittliche Bestimmung der Menschheit, nämlich die Idee des Reiches Gottes[8], das ist „die Bestimmung der Menschheit, eine große, sittliche

---

1) Vgl. z. B. I, 13. 19: „Frömmigkeit oder Auffassung der religiösen Ideen im Ganzen und Großen durch das Gefühl".
2) S. 14 f. 3) S. 22. 4) S. 36. 37. 5) S. 51.
6) S. 65. 7) S. 125 ff. 133.
8) S. 197. Er zitirt hiefür Theremin's bekannte Schrift, 1823, der es aber ganz anders gemeint hatte.

Gesellschaft auszumachen, in welcher Gott allein, d. i. die Anerkenntniß und Verehrung von ihm und sein Wille und seine Sache herrschen sollen. Also Tugend aus Religion".[1] Aber dieser Gedanke wird nur ganz kurz erledigt; abgesehen davon, daß er nicht in seiner biblischen Wahrheit gefaßt wird. Unter den Tugendmitteln wird unter anderm Natur und Kunst, ästhetische Erziehung und Schauspiel[2] neben die Person und die Anstalt Jesu und neben das Gebet gestellt! Und wie wenig er die Aufgabe der Ethik des 19. Jahrhunderts verstand, ersieht man aus der Kürze, mit der er die Lehrstücke: Familie, Volk, Staat, Kirche abhandelt[3], ohne in den sozialen Beruf des Christenthums näher einzugehen, während er die individuellen Selbstpflichten der „Selbstveredlung", „Selbsterhaltung", der „Nüchternheit", „Heiterkeit" u. s. w. eingehend abhandelt. — Die Zeit solcher Ethik war vorüber.

4. Höher steht Heinr. Chr. Schwarz' (1766—1837) „Evang.-christl. Ethik", 1830[4], welche mit Fernhaltung philosophischer Elemente sich auf den Boden des Evangeliums zu stellen sucht. Schon dieß, daß die Vorrede den Glauben an Christus als Prinzip der Ethik wie der Dogmatik bezeichnet und dieß sich weiterhin wiederholt[5], auch der angebliche „Mysticismus" des Wohnens Christi in uns als „Geschrei der neuesten Zeloten"[6] den Verf. nicht irrt, erweckt wohl von vornherein ein gutes Vorurtheil für den biblisch-evangelischen Charakter dieser Ethik; auch wird der „leere Formalismus" der Kantischen Moral[7] trotz aller sonstigen Hochstellung Kant's[8], sowie der wesentliche Unterschied der christlichen Moral von aller, auch der besten antiken[9] anerkannt. Auf der andern Seite aber zeigt sich bald, daß dieses evangelische Christenthum sich doch nicht mit der paulinischen und reformatorischen Erkenntniß deckt, sondern noch zu viel supranaturale Art an sich hat, welcher Christus wesentlich der Lehrer[10], das Christenthum Lehre und Beispiel[11] in der heil. Schrift uns eben — nach supra-

1) S. 200. 2) S. 261. 3) S. 378 ff.

4) 1. Bd.: Lehrbuch der Sittenlehre des evang. Christenth. als Wissenschaft. 2. umgearb. Aufl. 1830. 2. Bd.: Hausbuch: Die Sittenl. des ev. Christenth. zur Selbstbildung. 2. Aufl. 1830.

5) S. 39: „Das Prinzip ist Christus selbst, der θεμέλιος". S. 47: „Die Sittlichkeit des Christen ist nichts anderes als die Beziehung seines Glaubens auf das Leben in allen Punkten".

6) I, p. IV. 7) S. 21. 8) S. 128 f.

9) S. 77 ff. Auch der Stoiker, vgl. S. 104: „Dabei hatten sie doch immer ihre Selbstheit im Sinn, sagten auch wohl: Gott ist in mir".

10) S. 39. 11) S. 119 ff.

naturalistischem Schriftprinzip — geoffenbart ist[1], so daß der Glaube in seiner prinzipiellen Bedeutung nicht zu seinem vollen Recht kommt, sondern als eine der drei christlichen Haupttugenden (mit Liebe und Hoffnung) erscheint.[2] Wir sehen hier die Ethik in ihrer biblischen Haltung doch erst noch auf dem Wege zur reformatorischen Erneuerung.

Die Grundidee ist das Reich Gottes, das Grundwort Jesu für die Ethik jenes Wort: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes u. s. w. Da dieses uns zuerst als Wille Gottes entgegentritt, so hat nach der allgemeinen Grundlage der 1. Theil der Ethik von dem göttlichen Gesetz zu handeln — Gewissen, Gesetz, Pflicht —; der 2. Theil von der Gesinnung des Christen — Freiheit, Charakter, Tugend —; der 3. Theil von dem höchsten Gute — das Gute, die Güter, das Reich Gottes. Schon diese Vorderstellung des Gesetzes und der Pflicht nicht im Sinn der Vorbereitung, sondern als wesentlichen Theils der christlichen Ethik zeigt den Mangel in der Fassung derselben, welche die Stufe der Gesetzlichkeit noch nicht völlig überwunden hat. — Der 2. Band, als „Hausbuch" bezeichnet, bringt dann die konkrete Moral in warmer, aber predigtmäßiger Rede, mit beschränkten literarischen und geschichtlichen Nachweisungen, nur im Abschnitt vom Hausstand etwas ausführlicher und speziell über die Ehe S. 339 mit guten Bemerkungen. Doch ist das Ganze immerhin wie ein Frühlingsbote einer neuen Zeit.

Nur genannt mögen sein: J. Fr. Bruch, Lehrb. der christl. Sittenlehre. 1. u. 2. Abth. Straßb. 1829. 32. Kiesewetter, Christl. Sittenl. 1833. 35. L. A. Kähler, Christl. Sittenl. 1. Abth. Königsb. 1833. Deff. Wissenschaftl. Abriß der christl. Sittenl. 1. u. 2. Hälfte. Königsb. 1835. 37.

§ 73. Schleiermacher's Ethik.

1. Philosophische Ethik.

Aus der zahlreichen Literatur begnüge ich mich herauszuheben: Vorländer, Schl.'s Sittenlehre ausführlich dargestellt u. beurtheilt u. s. w. Marburg 1851. Bender, Schl.'s Theologie mit ihren philos. Grundlagen. 1. Th. Die philos. Grundlagen. Nördl. 1876, bes. S. 98 ff. Vgl. auch Rütenik, Sittenlehre mit Zuziehung Schleiermacher'scher Predigten aus dem Begriff des Reiches Gottes entwickelt. Berl. 1832.

Frühzeitig dem ethischen Problem zugewandt, hat Schleiermacher demselben die Arbeit eines Lebens gewidmet und auch maßgebenden Einfluß auf dem Gebiet sowohl der philosophischen wie der theologischen Ethik geübt. Durch die Kritik der bisherigen Sittenlehre

---

1) S. 39 ff.: Die göttlichen Offenbarungen in der heil. Schrift zusammengefaßt.

2) S. 269 f.

als einer bloßen Tugend- oder Pflichtenlehre und im Gegensatz zur Gesetzesmoral Kant's, vielmehr anknüpfend vor allem an Plato und Spinoza, legt er seinem philosophischen Denken — in der Dialektik und so denn auch in der Ethik — die spinozistischen Größen Denken und Sein oder Vernunft und Natur zu Grunde, mit welchen er die beiden andern des Individuellen und Universellen kombinirt. Durch die dialektische Aufeinanderbeziehung dieser vier Größen, nach den Gesichtspunkten des höchsten Guts, den er als grundlegenden in die Ethik einführt, und den sich anschließenden der Tugend und der Pflicht, entsteht ihm das Begriffsnetz seiner Ethik, in dessen Linien er den ganzen Umfang der mannigfaltigen sittlichen Verhältnisse und Erscheinungen hineinzuzeichnen weiß. Jene Grundanschauung bringt es mit sich, daß er die imperative Form der Ethik ablehnt und dagegen die beschreibende fordert, welche nicht sowohl ein Sollen, als vielmehr ein Sein, und statt der persönlichen sittlichen Aufgabe vielmehr einen Prozeß des Sittlichen, d. i. — wie er es faßt — der Einigung von Vernunft und Natur kennt, wodurch sich ihm die Scheidung zwischen den beiden Welten des Ethischen und Physischen aufhebt.

1. Schleiermacher's (1768—1834) philosophische Grundlagen sind bedingt durch den Gegensatz zu Kant und durch den Anschluß zunächst an Fichte, dann weiter an Plato und vor allem an Spinoza. Während Kant auf dem Wege seiner analytischen Untersuchung den Dualismus zwischen der Welt des Sittlichen und des Natürlichen festgestellt und darauf die Moral in ihrer Reinheit und Selbständigkeit, freilich in der Form gesetzlicher Forderung und Pflichterfüllung, gegründet und — wie es schien — für alle Zeiten gesichert hatte, suchte Fichte die vermißte Einheit im Ich zu gewinnen, dem er das Nichtich als seine Grenze oder seinen Schatten gegenüber stellte. Dieß bildete für Schleiermacher den Uebergang zu Spinoza und seiner Einen Substanz mit ihren beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung. So legte sich denn für Schleiermacher das „Sein schlechthin" einerseits auseinander in Wissen und Gewußtes, oder Denken und Sein, oder Vernunft und Natur, Ideales und Reales 2c., andererseits in Individuelles und Allgemeines. In der Aufeinanderbeziehung und dem Aufeinanderwirken dieser verschiedenen und doch auf Einer Linie liegenden Größen, in gegenseitiger Aneignung und Hingebung, in aufnehmenden und ausströmenden Thätigkeiten, mit wechselndem Vorwiegen der verschiedenen Pole derselben Linie besteht

ihm der Prozeß des Lebens und so denn auch die sittliche Aufgabe der Menschen. Daraus erwächst ihm seine philosophische Ethik, wie sie sich in einer Reihe vorbereitender Schriften bildete und darstellte, aber erst nach seinem Tode durch Herausgabe seiner Vorlesungen eine zusammenhängende Darstellung fand.

2. Schleiermacher's Arbeiten zur Sittenlehre. Wenn „die Reden über die Religion" am Ende des vorigen Jahrhunderts (1799) gegenüber dem Absoluten oder Universum, in seiner indifferenten Einheit als Kausalität alles Seienden gedacht, das Verhältniß des Menschen als schlechthinige Abhängigkeit festgestellt hatten, wie es sich im Gefühl als der indifferenten Einheit des Menschen vor bestimmtem Wissen und Wollen kundgebe, heben die „Monologe" dagegen an der Schwelle des neuen Jahrhunderts (1800) das Moment der Freiheit und der Individualität hervor. Im Einzelnen stellt sich das Ganze der Menschheit eigenthümlich dar, in jedem als besondere Einigung des Geistes mit der Natur. So ist die sittliche Aufgabe nichts anderes, als diese Einigung bewußt zu vollziehen[1] in Aneignung und Hingebung, in Erkenntniß und Liebe. Nicht bloß die poetisch-rhythmische Sprache, sondern auch die Gedanken berühren jeden ungewohnt, der von Kant's kritischer Verständigkeit und Fichte's allgemeiner Abstraktheit herkommt oder nur mit der spinozistischen Größe der absoluten Substanz in Gedanken rechnet. Diese Betonung des Eigenthümlichen als besonderer Darstellung des Ganzen war ein neues Moment, das Schleiermacher in die Ethik, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, hereinbrachte. Aber freilich, welch eine bedenkliche Gestalt jene Einigung von Geist und Natur annehmen konnte, zeigten die „vertrauten Briefe über Schlegel's Lucinde" (1801), welche diese Einheit am Problem der Liebe nachzuweisen suchten. Wenn schon in den Monologen der Geist der Romantik und ihres Selbstgefühls des Einzelnen, der sie charakterisirt, sich aussprach, so ist dieser Geist den „Briefen" zur Versuchung geworden. Im Gegensatz zu Sitte und Gesetz proklamiren sie das Recht des Einzelnen und seines Gefühls, in welchem Geist und Sinnlichkeit ohne Scheidung im Bunde mit einander stehen und gegenüber dieser wahren Sittlichkeit jede Einseitigkeit als verwerfliche Unsittlichkeit erscheint: Vergeistigung des Sinnlichen und Versinnlichung des Geistigen, auf dem Boden pantheistischer (romantischer) Gefühlsüberschwänglichkeit.[2] Man

1) „Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille."
2) „Hier hast du die Liebe und aus Einem Stück, das Geistigste und das

erkennt leicht, daß diese Briefe ganz auf der Bahn der Schleiermacher'schen Gedanken lagen und nicht bloß etwa ein unbedachter Freundschaftsdienst waren. Aber die Ueberschwänglichkeit dieser ersten Schriften wurde abgelöst durch die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, die mit der Kritik die Absicht verbanden, immer wieder und von allen Seiten die Punkte vor Augen zu führen, „von welchen nach des Verf. Ueberzeugung jede gründliche Verbesserung der Ethik ausgehen muß“. Das 1. Buch, welches die „Kritik der höchsten Grundsätze der Sittenlehre“ S. 17—162 enthält, bespricht in der Einleitung Kant und Fichte, um bei Plato und Spinoza länger zu verweilen, welche mit Recht die Ethik aus einer höheren Wissenschaft, aus dem Unendlichen, zu begründen versucht haben. Die Verschiedenheit in den bisherigen ethischen Grundsätzen (S. 47) führt Schl. auf den Gegensatz der Thätigkeit und der Lust zurück (S. 66, vgl. S. 126 ff.)[1], mit welchem er den Unterschied des Gemeinsamen und des Eigenthümlichen kombinirt (S. 74). Das 2. Buch über die Kritik der sittlichen Begriffe S. 163—344 erörtert die formalen ethischen Grundbegriffe der Pflicht (S. 179 ff.), der Tugend (S. 207 ff.), der Güter (S. 231 ff.), um daran im 3. Buch S. 345—480 die Kritik der ethischen Systeme anzuschließen. Schl.'s vielleicht nicht immer gerechte Kritik bezeichnet als hauptsächlichen Mangel der bisherigen Sittenlehren, daß sie versäumt haben, den Begriff des höchsten Gutes zu Grunde zu legen, und dadurch über eine bloß gesetzliche Moral nicht hinausgekommen sind, ohne eine Einheit der sittlichen Welt zu gewinnen. Wollen ist ein Handeln; „wo ein wirkliches Wollen ist, da ist auch gehandelt“[2]; die Ethik aber als bloße Tugendlehre ist nur subjektivistisch und kennt nur ein ruhendes Wollen; als Pflichtenlehre nur Vorschriften, die nicht produktiv sind; erst vom höchsten Gut aus, dem Produkt des sittlichen Handelns, bestimmen sich auch Tugend und Pflicht. — Diese Begriffe macht er dann zum Gegenstand seiner

Sinnlichste“; „in jeder Aeußerung und in jedem Zug aufs innigste verbunden“ (S. 12 f., Ausg. Stuttg. 1835). „Anbetung der Menschheit und des Universums in der Geliebten“ (S. 17). „Die Liebe in ihrem ganzen ungetheilten Wesen“ (S. 35). „Der Gott muß in den Liebenden sein; ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung, die sie in dem Augenblick gemeinschaftlich fühlen und hernach auch wollen.“ „Ich nehme in der Liebe keine Wollust an ohne diese Begeisterung und ohne das Mystische, welches hieraus entsteht“ (S. 36). „Nichts Göttliches kann ohne Entweihung in seine Elemente von Geist und Fleisch, Willkür und Natur zerlegt werden“ (S. 37). Ueber Schlegel's Arbeit selbst: „Die hohe Schönheit und Poesie des vortrefflichen und einzigen Werkes“ (S. 124).

1) Hiezu vgl. S. 147 ff. über die „sogen. Mitteldinge“.

2) S. 102 f., vgl. 213—215.

späteren Abhandlungen in der Berliner Akademie: über den Tugendbegriff 1819, über den Pflichtbegriff 1824 und über den Begriff des höchsten Guts 1827, wozu dann noch die beiden Abhandlungen über den Begriff des Erlaubten 1826 und über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz 1825 kommen. Zu einer zusammenhängenden Darstellung des Systems der Sittenlehre ist er literarisch nicht gekommen. Aus seinem Nachlaß hat sie später Alex. Schweizer herausgegeben 1835.

3. Die Idee des Sittlichen ergibt sich für Schl. aus seiner philosophischen Grundansicht von der oscillirenden Zusammengehörigkeit von Idealem und Realem, Denken und Sein, Vernunft und Natur, und spricht sich von vornherein in seinem Gegensatz zu Kant und dessen Imperativ aus. Von da aus ist er zu verstehen. Die sittliche Aufgabe ist nicht, wie sie Kant bestimmt hatte, der Gegensatz von Vernunft und Natur, sondern die möglichst vollständige Einigung beider, so daß die Natur von der Vernunft durchdrungen werde. Diese Zusammengehörigkeit von Vernunft und Natur aber stellt sich in den drei Formen der Tugend, des Guts und der Pflicht dar: als Tugend, sofern sie der Natur als Kraft einwohnt; als Gut, sofern die Einheit vollzogen ist und zur Erscheinung kommt in den verschiedenen Gütern d. h. Organisationen von Vernunft und Natur; als Pflicht, sofern sie die Formel für die Bewegung von jenem Ausgangs- zu diesem Zielpunkt bezeichnet. In jeder der drei Formen erscheint das Sittliche ganz, nur immer unter einem andern Gesichtspunkt. Der maßgebende Gesichtspunkt ist der des Guts, weßhalb denn auch dieß der erste und ausgeführteste Theil der Ethik Schl.'s ist. Sie ist im Wesentlichen Güterlehre. Am wenigsten hat sie Gesetzesmoral zu sein. Denn das Gesetz produzirt nichts. Also hat sie nicht das Sollen, sondern das Sein zu Grunde zu legen. Dieß ist allerdings als ein Fortschritt über Kant hinaus zu bezeichnen. Aber es ist das natürliche Sein, welches Schl. zu Grunde legt mit seinen beiden Seiten der Vernunft und Natur. Das Sein ist ihm, Platonisch, selbst das Gute, das Daseiende die Verwirklichung der Vernunft. Die Einheit von Vernunft und Sein, welche sich in der Gesammtheit des Daseienden vollzieht und darstellt, ist im sittlichen Prozeß durch die Ineinsbildung von Vernunft und Natur auf dem Wege der Intelligenz zu vollziehen.

4. Die Beurtheilung. Es ist schon charakteristisch, daß Schl. gern vom sittlichen Prozeß spricht, als vollzöge sich das Sittliche mit innerer Nothwendigkeit, nur unter den Augen des Menschen. So wird die

Ethik zur Physik, die ethische Welt ist nur gleichsam eine zweite Auflage der Natur[1], und zwischen dem Sittengesetz und dem Naturgesetz ist im Grunde kein Unterschied, zwar in der Form, weil unter der Herrschaft der Intelligenz, aber nicht im Inhalt.[2] Aber das ergibt eine Ethik, welcher die eigentlichen sittlichen Begriffe und Mächte fehlen: die Begriffe des Sollens, des wesentlichen Unterschieds zwischen dem Guten und Bösen — statt des bloßen plus von Natur oder Vernunft — der Freiheit, des Willens, der Gesinnung im eigentlichen Sinn, der Persönlichkeit.[3] Was dabei herauskommt, ist daher auch nicht im Grunde die Lösung einer sittlichen Aufgabe, sondern der Kulturaufgabe der Menschheit. Denn diese hat es mit den Faktoren der Vernunft und der Natur und der Durchdringung dieser durch jene zu thun. Die Kultur aber ist gegen die Sittlichkeit an sich indifferent, denn sie kann zum Guten wie zum Bösen verwendet werden. Darin offenbart sich nur, daß es im Grunde die pantheistische Denkweise ist, die sich darin ausspricht, so gut wie bei seinem Antipoden Hegel. Nur baute Hegel mit Quadern, während Schl. mit bewundernswürdiger Gewandtheit sein künstliches Gewebe spann, dessen Maschen sich um eine reiche Wirklichkeit legten. Gegen dieses Prinzip des Seins behielt Herbart mit seinem ausschließlichen Sollen Recht. Denn von jenem aus drohte im Gegensatz zum Kantischen Nomismus die Gefahr des Antinomismus[4] — in Verwandtschaft mit der Romantik seiner Jugend, nur nicht mehr so subjektiver Art wie bei dieser.

Das Andere, womit Schl. über Kant und seine Personalethik hinausgeht, ist seine Fassung des Einzelnen und seiner ethischen Aufgabe als Gliedes der Gattung der Menschheit überhaupt und ihrer Gesammtaufgabe, wodurch sich ihm die Ethik in Parallele mit der Philosophie der Geschichte stellt, welche ebenfalls das Daseiende nur eben zu begreifen hat in seinen allgemeinen Zusammenhängen und Gesetzen. Damit stellt sich Schl. auf den Boden des 19. Jahrhunderts und seiner Aufgabe. Dieß zeigt sich schon darin, daß er die Lehre vom höchsten Gut, d. h. der vollzogenen Einheit von Vernunft und Natur, als Abbild des höchsten Seins, in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Gestaltungen, wie sie aus dem sittlichen Handeln in organi-

1) Harms' Ethik S. 268.

2) Vorländer S. 172: „Das Sittengesetz" „erscheint in der Identität mit dem Naturgesetz, ja als höchstes individuelles Naturgesetz selbst".

3) Vgl. Vorländer S. 143 ff.

4) Vgl. Dorner's Briefwechsel mit Martensen I, 108 f. (aus dem Jahr 1843).

sirendem (d. h. auf die Natur einwirkendem und sie zum Organ der Vernunft machendem) und symbolisirendem (d. h. die Vernunft in der Natur darstellendem) — hervorgehen, an die Spitze stellt. Denn von diesem Objektiven aus bestimmt sich dann die Tugend und die Pflicht, welche das subjektive Gebiet bezeichnen. Seine pantheistische Denkweise hatte von vornherein das Individuelle nur in Beziehung zum Universellen gefaßt. Aus dem Gewebe dieser Faktoren ergeben sich ihm nun sowohl die Tugenden, nämlich aus der belebenden oder bekämpfenden, vorstellenden oder darstellenden Thätigkeit der Vernunft die vier Kardinaltugenden der Weisheit (die belebende Tugend als vorstellend) und Liebe (als darstellend), der Besonnenheit (die bekämpfende als erkennend) und Beharrlichkeit (als darstellend), als auch die verschiedenen Formen und Sphären des sittlichen Gemeinschaftslebens: Staat und Wissenschaft, Kirche und freie Geselligkeit — nach seiner Methode: von der Betrachtungsweise und dem Formalen aus die wirklichen Größen selbst sich bilden zu lassen. Wir werden weder diese formalistische Methode noch das Resultat derselben in jenen vier koordinirten Gebieten billigen können. Das reformatorische Schema der tres status hierarchici hat dem gegenüber bereits das Richtige getroffen. Aber eine Fülle feiner Betrachtungen ist auf diesem Wege entstanden oder vielmehr hineingewebt.

§ 74. Schleiermacher's Ethik.

2. Theologische Ethik.

Wie Schleiermacher's Theologie überhaupt vom Begriff der Kirche aus bestimmt ist und darin der wesentliche methodologische Fortschritt besteht, den er bezeichnet, so hat auch die christliche Sittenlehre bei ihm die christliche Gemeinde, d. h. das sittliche Handeln des Einzelnen hat die Zugehörigkeit zu derselben zur Voraussetzung, womit die Ethik wieder in die richtige Bahn auch der Abhängigkeit von der Dogmatik zurücklenkt, nur daß die Dogmatik die Seinsvoraussetzungen der christlichen Gemeinschaft, die Ethik dagegen die von da aus sich ergebenden Impulse des Handelns aufzeigt. Wie dieß dem Begriff des höchsten Guts als der Grundlage der philosophischen Ethik entspricht, so entspricht dem organisirenden und symbolisirenden Handeln der philosophischen Ethik das wirksame — wiederherstellende und verbreitende — und darstellende Handeln in der theologischen, wobei

das Moment der Gesinnung außerhalb der Darstellung fällt, so daß gegen diesen Formalismus die Bedenken sich noch steigern, welche sich dort geltend machten, während allerdings der Reichthum der Beobachtungen hier vielleicht noch größer ist als dort.

1. Der Ausgangspunkt für die Begriffsbestimmung der Theologie bei Schl. ist die Kirche als der Ort der Gemeinschaft mit Gott, wie sie bedingt ist durch den Akt der Erlösung durch Christum.[1] Darin liegt der wesentliche Fortschritt, welchen die Theologie — besonders auch die praktische — ihm verdankt. Hieran konnte dann auch eine von ihm sachlich verschiedene, wirklich kirchliche oder konfessionelle, Theologie, ja selbst die römische (in Möhler) anknüpfen. So ist dieß denn auch der Ausgangspunkt seiner theologischen Ethik oder „christl. Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" (Jonas 1843). Die christl. Sittenlehre wird also „die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingten Gemeinschaft mit Gott sein müssen, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist".[2] So verschieden das von seiner philosophischen Ethik lautet, so ist es doch nur die Herübernahme des dort maßgebenden Gesichtspunkts. Denn was dort Einheit von Vernunft und Natur ist, das wiederholt sich hier als Zusammensein des Göttlichen und Menschlichen, oder neutestamentlich ausgedrückt: von Geist und Fleisch, das ist: des universellen und des zertheilten Seins, von denen jenes die beherrschende Potenz des Partikularen sein soll. Die Herrschaft des Partikularen war die Schranke der vorchristlichen Menschheit, die Herrschaft des Universellen, d. i. des Geistes oder des Göttlichen ist der Fortschritt des Christenthums. In der Person Christi als schlechthinige Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche Bewußtsein verwirklicht, vollzieht sich diese Herrschaft als werdende stets in der Kirche durch das Uebergewicht des Geistes oder des Göttlichen in ihr, und von der Kirche aus im Christen als Glied der kirchlichen Gemeinschaft und unter der Einwirkung ihres Gemeinschaftsgeistes. Demnach ist die Voraussetzung der christlichen Sittlichkeit der Christ mit dem in seiner Frömmigkeit zugleich liegenden Antrieb zum Handeln[3], und dessen Voraussetzung und Ort hinwiederum die Kirche.[4] Damit war die

1) Z. B. Christl. Sitte S. 32.
2) Christl. Sitte S. 32. 33: „Eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich-religiösen Selbstbewußtseins entsteht".
3) Christl. Sitte S. 22 f. 4) S. 33.

christliche Ethik wieder auf den richtigen Boden gestellt — formell; es war nur nöthig, dieses Formelle mit dem vollentsprechenden Inhalt — des Neuen, wie es durch Gottes Heilsbethätigung in Christo gesetzt und gegeben ist — zu erfüllen. So ist Schleiermacher in diesem Sinn der Erneuerer der theologischen, d. h. kirchlichen Ethik, wie Kant für die philosophische, d. h. natürliche Moral epochemachend war. Das ist seine Bedeutung.

2. Die Ausführung sucht auch hier, entsprechend jenem Ausgangspunkt, nicht ein Individuelles, sondern eine Totalität der sittlichen Aufgabe, ein Ganzes der sittlichen Thätigkeit überhaupt nachzuweisen, wie es sich im Einzelnen vollzieht. Es ist im Grunde dieselbe sittliche Aufgabe, wie in der philosophischen Ethik, nur eben hier auf die Bahn der theologischen gestellt, um vom Christsein und von der kirchlichen Gemeinschaft aus die sittliche Aufgabe als christlich-sittliche zu lösen. Der Anlaß zu diesem Handeln aber erwächst dem Christen aus dem Negativen heraus, sofern jene Einheit zwischen den beiden Mächten „noch nicht ist“ [1], und dieß als Unlust empfunden wird. Dadurch entsteht vor allem das wiederherstellende Handeln, und sofern die Einigung Lust erweckt, das verbreitende, beides zusammen als das wirksame zu bezeichnen. Wie dieß dem organisirenden der philosophischen Ethik entspricht, so dem symbolisirenden derselben hier das darstellende (im Gottesdienst und in der Geselligkeit).[2] — Es ist allerdings wunderlich, eine theologische Ethik mit dem Negativen, der Aufgabe der Zucht — Kirchenzucht, Hauszucht, Staatszucht — zu beginnen, statt mit dem Positiven; ferner im darstellenden Handeln Gottesdienst und Geselligkeit auf Eine Linie gestellt zu sehen, und was dergleichen mehr ist; es ist wie in der philosophischen Ethik, so auch hier das künstliche Gewebe, nach rein formellen Gesichtspunkten vollzogen, wodurch diese Verschiebungen veranlaßt sind. Aber wie dort, so überrascht auch hier die Fülle von Gegenständen und Fragen auch des scheinbar peripherischesten Lebens (z. B. im Gebiet der Geselligkeit), die in dieses Gewebe hineingewoben und von den entsprechenden Gesichtspunkten aus ethisch beurtheilt sind. Dieß entschädigt für die Mängel der Methode und Disposition, und eine Fülle von Anregungen ist von da ausgegangen, welche den Umkreis ethischer

1) Christl. Sitte S. 34.

2) S. 82: „So können wir also hoffen, bei Ausführung des angelegten Schematismus zu einer vollständigen Beschreibung des sittlichen Handelns zu gelangen“ u. s. w.

Betrachtungen zu erweitern gedient haben. Aber freilich hat mit dieser Einwirkung nicht die andere gleichen Schritt gehalten, welche vom Richtigen in Schleiermacher's Grundlegung der theologischen Ethik hätte ausgehen können und sollen. Einzelnes daraus anzuführen wird nicht nöthig sein.

§ 75. Die theologische Ethik unter der Einwirkung der Schleiermacher'schen Impulse bei Rothe und Dorner.

Der Anstoß, welchen die Ethik durch Schleiermacher erhalten hatte, setzte sich in weiten Kreisen fort, vor allem bei Rothe, und zwar mit Lösung der Ethik von der Dogmatik, vielmehr im Zusammenhang seiner spekulativen Gesammtansicht, die, mit theosophischen Elementen versetzt, zugleich mit den Mitteln Hegel'scher Dialektik ihre Entwickelung vollzog, aber mit bewundernswürdiger Durcharbeitung im Einzelnen und reichlicher Verwerthung der neueren Arbeiten; während Dorner, in der Gottesidee einsetzend aus ihr die Idee des Sittlichen deduzirte, um ihre Wahrheit im christlich Sittlichen nachzuweisen; beide darin zusammenstimmend, daß sie die innere Zusammengehörigkeit der Frömmigkeit und der Sittlichkeit, sowie das Verhältniß der Sittlichkeit zur Kulturaufgabe betonten, und so die sittliche Welt als ein Ganzes darzustellen suchten.

1. Schleiermacher's Einwirkung auf die theologische Ethik vertheilte sich so, daß von der philosophischen her die Disposition in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre genommen wurde, und seitdem für die eigentlich wissenschaftliche gilt, während Schleiermacher selbst sie nur für die philosophische Ethik für richtig, für die theologische dagegen für ungeeignet erklärt hatte[1] — weil hiefür nicht eine Idee des Sittlichen, sondern der Christ und die Kirche die Voraussetzung bilden sollten —, während man hinwiederum von der theologischen Ethik sich mannigfache Anregungen im Einzelnen geben ließ, dagegen jene Grund-

1) Christl. Sitte S. 29 f. Allerdings S. 78: Die christl. Theologie hat oftmals Gott das höchste Gut genannt, d. h. die Gemeinschaft mit Gott, also die Erlösung durch Christum oder das Reich Gottes ist das höchste Gut. „Und so hätten wir denn eine rein christliche Formel, aus der sich die ganze christliche Sittenlehre darstellen läßt. Möglich also wäre es, die christl. Sittenlehre unter denselben drei Formen darzustellen, aus denen wir die philosophische dargestellt finden." Aber S. 79 ff.: Es ist ungeeignet; denn die Tugendlehre und die L. v. höchsten Gut unterscheiden sich hier nicht, und die Form der Pflichtenlehre ist ungeeignet und unzureichend.

legung durch die Kirche und kirchliche Gemeinschaft wohl für die praktische Theologie und ihre Fortbildung (durch Nitzsch u. s. w.), aber nicht so für die Ethik geltend machte. So entsprach in den Reihen, die sich an Schleiermacher anschlossen, die Fortsetzung nicht dem Anstoß, den er gegeben hatte und hätte geben können.

2. Dieß zeigt sich vor allem in Rich. Rothe's (1799—1867) großer theologischen Ethik (2. Aufl. 1869—71, 5 Bde.), der umfassendsten literarischen Arbeit überhaupt, welche seit Schl. auf diesem Gebiete erschienen ist. Wie Rothe selbst eine eigenthümliche Individualität war, welche doch die verschiedensten geistigen Strömungen in sich aufgenommen hatte, so vertritt auch seine Ethik die Verknüpfung mannigfachster Elemente in einer so individuellen Mischung, daß sie nicht geeignet war, Schule zu machen. Er hat auch nie darnach gestrebt. Von Haus aus eine mönchische Natur mit entsprechender Neigung zur Stille, wie er dieß selbst auch wiederholt aussprach [1], war doch seine Seele eine empfängliche, fast weibliche Resonanz für die Geistesbewegungen des modernen Lebens, und er selbst ein moderner Mensch im vollsten Sinn, der aber das Leben und seine bewegenden Mächte nur im Lichte seiner eigenen frommen Gedanken und mit dem guten Glauben an die Vernunft und die Güte der Menschen, auch der Massen, betrachtete. In seinem Geistesleben berührten sich theosophische Gedanken, die ihn sich zu Oetinger's Füßen setzen ließen [2], mit Schleiermacher'schen Einwirkungen, wie er denn auch die ethische Aufgabe ähnlich wie Schleierm. faßte; nur daß er als die beiden Faktoren nicht wie Schl. Vernunft und Natur, sondern Person und Natur bezeichnete. Diese beiden Elemente sind bei ihm dann zusammengearbeitet durch die Hegel'sche Dialektik, welche ihm zum Mittel der Systembildung diente. Dieß alles aber ruhte bei ihm auf einer kindlichen, aber nicht pietistischen Frömmigkeit, und war zugleich erfüllt mit den Anschauungen des modernsten Lebens und mit der Abneigung gegen alle traditionelle Bindung in Sachen der Religion und des Glaubens. [3] Aus diesen Elementen erwuchs seine Ethik mit ihrer spekulativen Grundlage und ihrer reichhaltigen Einzelausführung, in der sie wohl alle anderen übertrifft.

3. Die Ethik steht bei Rothe zusammenhangslos neben der

---

1) Z. B. IV, 225. 294.
2) Vgl. seine Vorr. zu Auberlen's Theosophie Oetinger's, 1847 p. IV.
3) Vgl. Hauck in P. R.-E.² XVIII, 658 f. und Rothe, Gen.syn. u. s. w. Karlsr. 1856.

Dogmatik. Denn diese ist ihm eine zur historischen Theologie gehörige positive Disziplin, während er jene der spekulativen zuweist.[1] Von der philosophischen Spekulation unterscheidet sich ihm die theologische dadurch, daß jene von dem reinen Selbstbewußtsein, diese von dem religiös bestimmten, also dem Gottesbewußtsein ausgeht und von da aus alles Weitere mit logischer Nothwendigkeit deduzirt, d. h. konstruirt — also eine aprioristische Spekulation wie nur je eine gewesen ist. Daß dabei eine vollständige, wenn auch unbewußte Selbsttäuschung stattfindet, versteht sich von selbst. Denn Rothe würde nicht gerade das, was er aus seinem Urdatum ableitet, entwickelt haben, wenn er es nicht schon vorher in sich getragen, d. h. durch mannigfache Einwirkungen, die er erfahren, in sich aufgenommen hätte. Dieser Nachklang Hegel'scher aprioristischer Dialektik ist mit ihm vergangen und auf keinen Andern übergegangen. Es bedarf auch nur der Erinnerung, daß damit im Grunde auch alle Ethik, weil alle Freiheit, aufgehoben wird. Denn ergibt sich alles aus jenem Ersten mit logischer Nothwendigkeit, so gibt es keine Thatsachen der Freiheit. Es wird alles, auch z. B. die Sünde, zu einem Nothwendigen. Es ist schwer begreiflich, wie dieß Rothe hat entgehen können, wenn er nun aus dem Gottesbewußtsein die Kosmologie nach ihren zwei Seiten, der physischen Welt — in einer theologischen Physik — wie der sittlichen Welt in der Ethik ableitet. — Was den Sprachgebrauch betrifft, so unterscheidet Rothe je länger je mehr in Anlehnung an Hegel zwischen „moralisch" und „sittlich" so, daß er unter jenem das ganze Gebiet des Persönlichen und der Selbstbestimmung versteht, welches sich nun sondert in die zwei Beziehungen zur Welt, d. h. das Sittliche, und zu Gott, d. h. das Religiöse. Daraus ergibt sich ihm als Aufgabe des Sittlichen zwar nicht wie bei Schleierm. Einigung der Natur mit der Vernunft, wohl aber Herrschaft der Ichheit über die Natur, Vergeistigung der Materie. Dieß ist aber — werden wir sagen müssen — ebenso wie dort eine an sich sittlich indifferente, weil rein formelle Aufgabe, die erst ihren positiven sittlichen Inhalt durch die Gesinnung erhalten muß, mit andern Worten: wie bei Schleierm. nicht eine sittliche, sondern eine Kulturaufgabe, worin sich der rein moderne Geist des Rothe'schen Denkens offenbart. Diese Vergeistigung aber ist ein Prozeß,

---

1) „Da das Objekt derselben (der Ethik) nicht (wie das der Dogmatik) auf positive Weise von der Kirche oder von der Bibel gegeben ist, da sie überhaupt keine historische Disziplin ist." Rothe's Ansprachen an s. Zuhörer. IV p. XLIII.

der sich mehr oder minder von selbst in der Geschichte vollzieht, weßhalb er denn ähnlich wie Schleierm. mehr von einem Prozeß als von einem Sollen redet. — Der Stand der Vollkommenheit besteht nun darin, daß dieses Sittliche und das Religiöse sich gegenseitig decken und einander durchdringen, so daß keines ohne das andere sei, sondern die Frömmigkeit an der Sittlichkeit ihre Wirklichkeit, die Sittlichkeit an der Frömmigkeit ihre innere Bestimmtheit oder Seele habe.[1] Die beiden falschen Einseitigkeiten sind der Pietismus, „die sittlich leere Frömmigkeit", und der Moralismus, „die religiös unbeseelte Sittlichkeit"[2]; denn der Pietismus ist weltflüchtig, wie der Hierarchismus weltfeindlich. Wenn aber die Frömmigkeit so nur als Sittlichkeit wirklich ist, so hat das zur Voraussetzung, daß im Grunde Gott selbst nur als Welt wirklich ist, wir uns also nur eine göttliche Welt gegenüberstehen haben. Unser Gottesverhältniß ist daher im Grunde nur für das Weltverhältniß, die Religion nur Mittel für den Zweck der Moral. Daraus ergibt sich als logische Folgerung, daß die Kirche, als die Pflegerin der Frömmigkeit, schließlich „in dem immer mehr in sich vollendeten Staat, als der sittlichen Gemeinschaft, aufzugehen hat und in demselben Verhältniß sich auch der Kultus immer mehr zurückzieht und einen immer kleineren Theil des Ruhetags dem Kunstleben und der Geselligkeit entzieht"[3], d. h. die Kirche schwindet als eine besondere Größe aus der Welt, und die Menschen lernen ihre Erbauung immer mehr in der Natur, in Gemäldegallerien und in Geselligkeitsräumen finden. Zu solchen Konsequenzen konnte eine so kindlich fromme Mönchsnatur wie Rothe kommen — Konsequenzen, die er selbst freilich in seinen idealen Gedanken ganz anders verstand, als sie von massiver Gearteten verstanden und mißbraucht werden mußten. Und doch macht sich auch noch in dieser Verkehrtheit ein berechtigtes Interesse der Gegenwart geltend: ein praktisches Christenthum zu fordern und ein offenes Auge und weites Herz für die Aufgaben und Bestrebungen des modernen Lebens. Allein das Christenthum ist hier in Gefahr, in —

1) Th. E. IV, 167 (§ 986): „Daß sich in dem Individuum die Frömmigkeit und die Sittlichkeit als solche möglichst vollständig decken". 168: „Die Aufgabe ist, daß das ganze Leben des Individuums schlechthin fromm bestimmt, schlechthin religiös beseelt sei, nämlich auf tugendhafte Weise — aber auch in keinem einzigen Moment lediglich religiös bestimmt, sondern daß seine Frömmigkeit eine durchgängig und schlechthin sittlich erfüllte sei. Sie schließt also beides gleich sehr aus, die religiös unbeseelte Sittlichkeit und die sittlich leere Frömmigkeit".

2) IV, 171 (§ 987).

3) II, 411 (§ 414).

religiösen — Humanismus aufzugehen. Und diese Gefahr wiederholte sich in neueren Erscheinungen.

4. Wenn Rothe von der transcendentesten Spekulation ausgehend doch in die Fülle der einzelnsten Fragen herabsteigt und sich in ihnen ausbreitet, und dadurch eine wirkliche Bedeutung auch für die Gegenwart sich bewahrt, so hält sich dagegen Js. A. Dorner (1809—1884)[1] in seinem „System der christl. Sittenlehre" (1885) mehr in einer gewissen abstrakten Höhe und Ferne. Die regressive Methode Schleiermachers ergänzt er durch die deduktiv-spekulative, von der Idee, und zwar Gottes, ausgehend, wie sie der Vernunft einwohnt und sich in der Geschichte fortschreitend verwirklicht, um so ein nicht blos subjektives, sondern objektives, in der Idee Gottes selbst begründetes Wissen zu gewinnen. So liegt denn auch das Prinzip des Sittlichen in der ethisch gefaßten Idee Gottes, welche er der Ethik zu Grunde legt. Hierin berührt er sich mit der nachhegelischen theistischen Philosophie eines Chalybäus, Fischer u. s. w.[2] Das principium cognoscendi fällt ihm zusammen mit dem principium essendi, d. i. mit Gott als der nothwendigen Wirklichkeit des Sittlichen, des persönlich Guten und Urguten, welches aber nicht als ruhendes Sein, sondern als sich auswirkende und verwirklichende Thätigkeit zu fassen ist und den Menschen die entsprechende Aufgabe, als ihr Sollen, stellt. Denn wie Gott selbst ethisch zu fassen ist, so will er auch die Welt als eine ethische, im Menschen, so daß Religion und Sittlichkeit zusammengehören. Die Thaten der göttlichen Begründung darzustellen ist die Aufgabe der Dogmatik, die menschlichen Thaten die Aufgabe der Ethik, so daß beide als parallele Wissenschaften neben einander stehen — wie Gott und Welt unterschieden sind — wenn auch die Ethik in der Dogmatik begründet ist.[3] Denn der Gegenstand der Ethik ist das in Form menschlicher, aber durch Gott gesetzter Freiheit sich verwirklichende Gute. Dieses sucht D. nun nachzuweisen in der allmählichen geschichtlichen Verwirklichung, so daß er mit der Methode spekulativer Entwickelung die der geschichtlichen Durchführung verband. Von der sittlichen Anlage des Menschen ausgehend, zeigt er die aufeinanderfolgenden Stufen des sittlichen Menschheitslebens in der Geschichte auf,

---

1) Dazu Dorner über „Ethik" in P. R.-E.² IV, 349 ff. Vgl. auch s. Briefwechsel mit Martensen (1839—81). Berl. 1888. 2 Bde. Ueber Dorner P. R.-E.² XVII, 255 ff.

2) Vgl. oben S. 596. 601.

3) „Ethik" P. R.-E.² IV, 349.

um dann in der Person Jesu Christi und im Christenthum, und in diesem wieder im evangelischen die höhere Wahrheit und Vollkommenheit der hierauf abzielenden Vorstufen erkennen zu lassen. Darnach gliedert sich seine Ethik denn in „die Vorstufen des christlich Sittlichen", im ersten grundlegenden Theil, und in „die Welt des christlich Guten", im zweiten Theil, und hier wieder 1. sofern die sittliche Vollkommenheit im Gottmenschen selbst geschaut wird, also als „ethische Christologie", 2. sofern das christlich Gute als christlich tugendhafte Persönlichkeit, und 3. im „Organismus der christlich sittlichen Welt" in den „sittlichen Gemeinschaften des Reiches Gottes". Das Bedeutende des Grundgedankens ist nicht zu verkennen. Von vornherein ist es auf die Darstellung eines Ganzen sittlicher Bethätigung in der Welt und sittlicher Weltbetrachtung abgesehen. Aber man wird nicht sagen können, daß dieser Gedanke in einfacher und klarer Weise durchgeführt ist. Die Disposition ist eine überaus komplizirte und wenig übersichtliche, und die Darstellung trägt die Spuren der philosophischen Ursprünge in der Abstraktheit der Sprache nur allzu sehr an sich. Auch „der Organismus der christlich-sittlichen Welt" gliedert sich nicht einfach und naturgemäß. Wohl liegt ihm das reformatorische Schema: Haus, Staat und Kirche zu Grunde. Aber wenn der mittlere Abschnitt Staat, Kunst und Wissenschaft neben einander stellt, und diese drei unter den Gesichtspunkt „der besonderen, durch Reflexion oder menschliche Kunst erzeugten sittlichen Gemeinschaften", so ist das weder ein glücklicher, noch richtiger Gesichtspunkt, noch sind Kunst und Wissenschaft „Gemeinschaften" und zwar dem Staate gleichgeordnete, sondern sie gehören dem Gebiet der Kulturaufgabe der Menschheit an. Obendrein ist diese ganze letzte Partie, also die soziale Seite der Ethik, gegenüber den vorhergehenden Untersuchungen sehr zu kurz gekommen. So werden wir nicht sagen können, daß die Dorner'sche Ethik aus der Stimmung der Gegenwart herausgeboren ist, noch ihrer Aufgabe wahrhaft entspricht.

§ 76. Der vorwiegend biblische Charakter der Ethik in der Theologie Württembergs.

Der biblischen Tradition Württembergs getreuer, wenn auch den philosophischen Strömungen nicht abgewandt, bearbeitete Chr. Frdr. Schmid die Ethik in umfassenderer Weise, während Palmer sich auf das Tugendleben des Einzelnen beschränkte, Beck aber, als der

letzte Vertreter altwürttembergischen Biblismus sich noch entschiedener auf die Schrift beschränkte, mit Verkennung der geschichtlichen Erkenntnißarbeit der Kirche, und den Aufgaben des öffentlichen Lebens sich ferner hielt.

1. Christian Frdr. Schmid (1794—1852) zeigt sich in seinen Vorlesungen über die bibl. Theologie des N. Test. (1853. 59. 64. 68) als einen Vertreter der alten biblischen Richtung Württembergs, aber mit den Mitteln und nach der Art der neueren Zeit. So ruht denn auch seine „Christl. Sittenlehre" (1861) auf biblischer Grundlage, während sie zugleich ihren Standort in der christlichen Persönlichkeit nimmt und sich mit der Philosophie auseinandersetzt. Dadurch ist Schmid der früheren supranaturalistischen Schrifttheologie Tübingens überlegen.

Ein besonderes Moralprinzip lehnt er ab und begnügt sich, von dem „Begriff des sittlich Guten", und zwar des „christlich Guten, und zwar im Zusammenhang und in der Uebereinstimmung mit allen christlich-theologischen Grundbegriffen", „als eines konkreten", auszugehen.[1] Indem er nach alter Methode zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Theile unterscheidet, bespricht er zuerst die „Elemente des christlich Guten", die subjektiven: in der sittlichen Anlage und Ausrüstung des Menschen; die objektiven: in der göttlichen Offenbarung, und dann „das christlich Gute selbst": sein Prinzip, die Wiedergeburt u. s. w., seinen Begriff und dann „die dreifache Form des christlich Guten", die dann in den drei Hauptstücken 1. des christlichen Gesetzes und der christlichen Pflicht, 2. der christlichen Tugend — das christlich Gute als aufgenommen in den Willen; in seinem Wesen, seinem Gegensatz (Sünde), seinem Werden —, 3. des Werks — das Gut, das Reich Gottes u. s. w. — ausgeführt werden. Der 2. Theil bringt dann die „Besonderung": die Kindschaft Gottes, das Ebenbild Christi in der Person des Christen, und endlich die christliche Brudergemeinschaft. Schon diese Disposition bezeichnet die Art württembergischer Christlichkeit mit ihrer Betonung des Subjektiven oder wenigstens individuell Persönlichen, und ihrem Zusammenschluß der Einzelnen in Gemeinschaften, wogegen die großen gottgeordneten Gemeinschaften: „Familie, Staat, Völkergemeinschaft, Kirche" schon äußerlich einen sehr beschränkten Raum (kaum mehr als 30 Seiten!) einnehmen. Das hat nicht nur seinen Grund am Schluß der Vorlesungen, sondern in der Denkweise selbst. Von der Kulturaufgabe und Kulturgemeinschaft aber ist so gut wie gar keine Rede.

So ehrwürdig die Persönlichkeit des Verf. war und sich auch in dieser Arbeit dem Leser zu erkennen gibt, und so solid das theologische und sittliche Urtheil sich zeigt, so werden wir doch nicht sagen können, daß eine solche Ethik den Erfordernissen entsprach, welche der Christen-

1) 1861, S. 127.

heit durch die theologische Entwickelung und durch die Aufgabe der Gegenwart gestellt sind.

2. Noch weniger ist das bei Chr. Dav. Frdr. **Palmer's** (1811—1875) „Moral des Christenthums" (1864) der Fall. Die Einfachheit, schon in der Eintheilung, gegenüber so komplizirten Eintheilungen wie bei Schmid oder Dorner, ist allerdings ein Vorzug.

Die Moral zerfällt ihm in die drei Theile: 1. das natürliche Leben (die sittliche Schöpfung, die Sünde, das Gesetz), 2. Christus, die Christenheit, das Leben Christi, der Geist Christi), 3. das christliche Leben (in seinem Werden und Wachsen, als ein Ganzes von Tugenden: Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit).

Aber so sehr Palmer ein Praktiker war und auf das Praktische gegenüber dem Systematischen Gewicht legte: hier ist doch zu wenig Systematik. Und wenn man sich auch gefallen lassen will, daß von der Christenheit auf Christus selbst als Vorbild zurückgegangen wird, während die Begründung des neuen Lebens in der Bekehrung ꝛc. an einem späteren Orte folgt, so geht es doch nimmermehr an, das christliche Leben auf die Tugendgesinnung des Einzelnen, in jenen vier Tugenden, die P. heraushebt, zu beschränken und von der sozialen Stellung und Aufgabe des Christen ganz Umgang zu nehmen. Denn was unter dem Kapitel der „Christenheit" derartiges genannt wird, ist nur beispielsweise und vereinzelt angeführt. Palmer zeigte sich in seiner Sammlung „Geistliches und Weltliches" als einen vielseitig, speziell ästhetisch gebildeten Mann; aber dies erscheint bei ihm mehr nur zum Privatgebrauch, ohne es in den Dienst der Ethik zu stellen.

3. Wenn schon Schmid einer sog. milden Kirchlichkeit gehuldigt und in noch höherem Grade Palmer sich mehr auf den allgemein evangelischen Standpunkt gestellt hatte, so zieht sich vollends Joh. Tob. **Beck** (1804—1878) ausschließlich auf die Schrift und auf eine individuelle, biblisch evangelische Christlichkeit zurück, für welche er sich fast nur auf die Väter des württembergischen Pietismus der Bengel'schen Schule beruft, die übrige Arbeit und Geschichte der Kirche aber, auch der evangelischen, ignorirt. Man hat deßhalb seine Richtung nicht unpassend als die eines „biblischen Radikalismus" bezeichnet. Ein kernhafter christlicher Charakter und durch den christlichen Ernst seiner eigenartigen Persönlichkeit von bedeutender sittlicher Wirkung nicht bloß auf die studentischen, sondern darüber hinaus auf weitere Kreise ist er ein bedeutendes Ferment auch in der sittlichen Entwickelung der christlichen Gegenwart im Sinne christlicher Nüchternheit mit Zurückweisung methodistischer Ungesundheit geworden. — Die substanzielle

Denkweise durchzieht seine ganze Theologie. Es ist ihm überall um massive substanzielle Begriffe oder vielmehr Größen zu thun nach Art der realistischen biblischen Schule, der er entstammt. Die kirchlichen Begriffe sind ihm zu logisch, zu wenig leibhaftig und wachsthümlich. Gott ist ihm substanzielle Lebenspotenz, und Gottes Gnade reale Lebenseinwirkung, in der Person Jesu betont er die sittliche Lebensentwickelung, und im Christen ist ihm die Gnade der realen Lebenseinwirkung und Lebensentfaltung die Hauptsache, die er mehr betont als den forensischen Akt der Rechtfertigung. In diesem Sinn sind auch seine nach seinem Tod herausgegebenen „Vorlesungen über christl. Ethik" (1882, 3 Bde., herausg. von Lindenmeyer) gehalten. Sie schildern die „göttliche Substanz des neuen Lebens", wie sie, in der Person Christi, des Herrn und Hauptes, zentralisirt, von ihm aus durch Geist und Wort sich mittheilt und ein neues substanzielles Leben in der Menschheit und der ganzen Natur setzt, um dann in der Wirklichkeit des Lebens zur Erscheinung zu kommen. Eine solche Ethik konnte wohl geeignet sein, auf das innere sittliche Leben und die Charakterbildung Einzelner einen bedeutenden Eindruck zu machen und nachhaltige Wirkung zu üben. Aber das Leben der Kirche und des Volkes irgendwie zu bestimmen, war diese Richtung nicht geeignet. Sie war zu sehr aus dem Stillleben kleinerer Gemeinschaften heraus geboren, um eine Macht des öffentlichen Lebens werden zu können.

Einzelnes möge folgen, was zugleich die, auch hier noch schwerfällige, Terminologie Beck's erkennen lassen kann. In seiner Vorrede zum 1. Band bemerkt der Herausgeber Lindenmeyer charakteristisch: „Indem Beck schon früh die falsch-sakramentale Auffassung, von der unsere kirchliche Doktrin nie gänzlich losgekommen ist, überwunden hatte, bekam er Raum, das Aecht-Pneumatische der Gnade immer voller zu erkennen, bleibt daher nicht hängen an einer bald magischen, bald bloß psychologischen Wirkung derselben und entgeht folgerichtig auch einer Auffassung des sittlichen Faktors, die denselben da verkennt und dort überschätzt und überspannt". „So bietet er eine christliche Ethik im wahren Sinn des Wortes." Mit diesen Worten, auf ihren eigentlichen Sinn zurückgeführt, ist doch wohl nur Beck's Abweichung vom lutherisch-kirchlichen Charakter der Theologie bezeichnet. — Vorausgeschickt ist ein geschichtlicher Ueberblick S. 20 ff. Von der Reformation heißt es richtig: „Die Prinzipien einer christl. Ethik im protest. Sinn liegen durchaus in der neutest. Dogmatik". Aus den vorausgeschickten Charakteristiken wollen wir nur zwei hervorheben: Von Schleiermacher (S. 43) meint er: „Individualität oder Eigenthümlichkeit und Gemeinschaft sind die von ihm betonten Elemente der Ethik" mit der Anmerkung: Damit begannen die neuen zweideutigen Zauberworte. Von Harleß (S. 58): „Das christl. Leben" sei „mit klarer Entschiedenheit in seiner spezifisch prinzipiellen Eigenthümlichkeit in seiner zentralen Abhängigkeit von der Heils-

gnade in Christo, in seiner subjektiven Grundvermittelung durch den Glauben und in seiner steten Thätigkeitsform durch die Liebe" dargestellt, dagegen trete der Begriff des Gesetzes sowie der der Pflicht in seiner eigenthümlichen Bedeutung, die er auch für das christl. Leben hat, nicht genug hervor, d. h. Beck würdigt nicht entsprechend das spezifisch Lutherische in ihm. — Von den drei Hauptstücken: 1. die genetische Anlage: nach ihren Prinzipien, ihrer Grundordnung und ihren Grundakten; 2. die pädagogische Entwickelung: nach ihrer Dynamik, ihrer Substantialität, ihrer Organik; 3. die ethische Erscheinung des christl. Lebens, d. i. das christl. Tugendleben, wie es sich darstellt in der sittlichen Ausbildung des Christen, in der Persönlichkeit des Christen, in der christl. Gesellschaftsordnung — bildet das 3. Hauptstück die eigentliche Ethik, gerade dieses aber ist ganz kurz gerathen. Das 1. Hauptstück, welches den ganzen 1. Band füllt, enthält eine Menge dogmatischen Stoffes. Es beginnt S. 110 ff. mit Christus, dessen Besonderes ist, „daß er die göttl. Substanz des neuen Lebens oberhoheitlich als Herr und Haupt in sich zentralisirt und aus sich prinzipiell entwickelt mittelst des Wortes und Geistes". Wir sehen hier, wie durchweg, die substanzielle Betrachtungsweise. S. 116: „Die ganze christl. Lebensentwickelung hat Christum mit seinem eigenen Lebensinhalt zur Grundsubstanz". S. 123: „Der Geist ist das dynamische Prinzip". S. 242 ff.: Wiedergeburt ist „Einzeugung eines dem Göttlichen homogenen Geistwesens". Darnach wird auch der kirchl. Begriff der Rechtfertigung angeblich biblisch in bekannter Weise korrigirt. Sie ist S. 257 „das psychologische Erzeugniß der Wiedergeburt". S. 311—355 handelt von der Taufe, S. 355—407 vom Abendmahl. — Das 2. Hauptstück (im 2. Bd.) erörtert das christl. Lebensgesetz in seiner Entwickelung als die Liebe S. 55 ff., die christl. Gottesliebe S. 67 ff., die christl. Selbstschätzung S. 184 ff., die christl. Nächstenliebe S. 229 ff., die christl. Gemeinde und Kirche S. 281 — in diesem Zusammenhang! —, die Fortbildungsmittel des christl. Gemeindelebens S. 411 ff.: Gottesdienst, Predigtamt, Gemeinschaft der Heiligen als christl. Gütergemeinschaft, Gebetsgemeinschaft, Zuchtgemeinschaft. Dieser Band enthält drei (oder eigentlich vier) interessante Zusätze: 1. „über consilia evangelica S. 113—143 (mit Berufung auf Luther's Auslegung der Bergpredigt): die quantitativen und qualitativen Verschiedenheiten stellen nur eine bestimmte Art und bestimmte Stufen in der konkreten Entwickelung des christl. Lebens dar; 2. über Adiaphora S. 143—153. „Es gibt Verhältnisse und Vorgänge, denen gegenüber die persönliche Beziehung noch eine sittlich indifferente sein kann, soweit nämlich die Person in dieser bestimmten Beziehung noch nicht zum sittlichen Bewußtsein durchgebildet sein kann und so auch nicht sittlich affizirt wird"; 3. über das Erlaubte S. 153—172, welches nicht sittlich indifferent ist, sondern wirklich freigegeben sein muß, durch das Gesetz selbst der Freiheit zugeschieden S. 161. S. 167: „Das individuelle Maß der Freiheit bestimmt sich nach dem individuellen Maß des heil. Geistes"; 4. über kasuistische Pflichtbestimmung und Kollision der Pflichten S. 173—184. Die richtige Entscheidung ist der Gewissenhaftigkeit des betr. Subjekts anheimzustellen. „Das ganze kasuistische Verfahren widerspricht an sich der evangel. Ethik" S. 178. — Der Abschnitt über „die christl. Gemeinde und die Kirche" ist sehr ausführlich (S. 281—411). Die herkömmliche Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche

wird verworfen S. 324 ff. Ein Zusatz behandelt „das Verhältniß von Kirche und Staat" S. 378—411. Die Kirche ist „eingeordnet in relativer Selbständigkeit" S. 379; bei der Kirche „handelt es sich um das himmlische Heil, beim Staat um das diesseitige", der Staat ist Vertreter des göttlichen Gesetzesprinzips, die Kirche „des göttl. Gnadenprinzips", die Kirche hat „die innere Unmacht des Staates auf dem sittlich-religiösen Gebiet zu ergänzen". Beck will keine „Staatsallianz" des Christenthums und der Kirche und steht kritisch zu den „Staatskirchen" S. 401, wenn er sie auch „nicht schlechthin verdammt", und so auch ziemlich gebrochen zum Pfarramt S. 405 ff. Der Gottesdienst ist ihm „Fortbildungsmittel" (nicht „Darstellung"), und er verlangt für ihn den „Charakter des Anspruchslosen und Einfachen" S. 422 (woran es allerdings in Württemberg nicht fehlt). „Ein Bedürfniß von Gebetsformularen kann nur stattfinden, sofern in einer Kirche und namentlich in ihrem Lehrstand das wahre Glaubensleben nicht vorhanden ist oder wenigstens nicht vorherrscht" (!). — Das 3. Hauptstück (im 3. Bd.) behandelt 1. die Selbstausbildung in der Selbstzucht: christl. Wachsamkeit, Enthaltsamkeit u. s. w. S. 56—62 „die treue Berufsthätigkeit oder die Arbeitsamkeit": eine Gleichordnung, welche zeigt, wie sehr hier der wahre soziale Charakter der Ethik fehlt. Das 2.: Die sittl. Persönlichkeit des Christen spricht u. A. die „absolute Verwerflichkeit der Lüge" aus S. 98. Der letzte Abschnitt über die „christl. Gesellschaftsordnung" S. 156 ff., Eheordnung 160 ff., christl. Hausordnung 172 ff., „christl. Volksordnung" 190 ff. ist sehr wenig genügend. Es fehlt hier durchweg der umfassendere soziale Sinn. Dieser hat die Kirche und den kirchlichen Charakter der Ethik zur Voraussetzung, wie er sich in der erneuerten lutherischen Ethik zeigt.

§ 77. Die Ethik des erneuerten Lutherthums.

Im Gegensatz zum Rationalismus kehrte die religiöse Erneuerung zum Bekenntniß der lutherischen Kirche theils in einzelnen Vertretern des Lutherthums, theils in einzelnen Provinzen zurück und gab sich grundlegend durch Harleß einen wissenschaftlichen Ausdruck in einer Ethik ächten lutherischen Gepräges, an welchen sich, wenn auch mit anderen Gedankengängen, die systematischen Arbeiten von Alex. v. Oettingen, Hofmann und Frank anreihen.

1. Die kirchlich-lutherische Wendung, welche die religiöse Erneuerung nahm, fand in einzelnen Vertretern einen mehr oder minder entschiedenen Ausdruck, welcher den Zeitgenossen zur Erinnerung an die ursprünglichen Ausgänge des neuen evangelischen Lebens diente. Zwar im Pietismus, welcher zunächst die vorherrschende Gestalt der religiösen Erneuerung war, vollzog sich die Wendung zur Kirche in ihrer lutherischen Ausprägung erst später und auch da nicht ohne

manche fremdartige Einwirkung, obgleich schon Tholuck's Kommentar zum Römerbrief vom J. 1825 auf die richtige Bahn der hl. Schrift gewiesen hatte. Aber schon vorher hatten einzelne Stimmen an die reformatorischen Ursprünge erinnert, die man verlassen hatte. Dahin gehört Klaus Harms' Weckruf in seinen Thesen von 1817 mit ihrer aufweckenden Wirkung, in der Theologie aber ist vor allem Sartorius zu nennen, dessen Schrift über „die luth. Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit“ 1821 im Gegensatz zum Semipelagianismus und Synergismus der herrschenden religiösen und theologischen Denkweise den Zentralpunkt der reformatorischen Erneuerung traf, von dem auch jetzt die richtige kirchliche Erneuerung auch für die Ethik ausgehen mußte. In diesem Sinn hat er dann auch, wenn auch in milder Haltung, sein dogmatisch-moralisches Werk „Die heil. Liebe“ 1840 ff. geschrieben, welches in der 3. Abth. (1851. 1856) die Moral als die „gehorchende Liebe“ in der Form des „Gehorsams der zehn Gebote“ abhandelt, damit auch in der Form zur ursprünglichen Behandlung der Moral in der evangelischen Kirche zurückkehrend. Zwar geschieht es auf Kosten wissenschaftlicher Systematik und zuweilen vielleicht zu sehr durch den Gegensatz zum revolutionären Geist jener Zeit bestimmt, aber[1] frei vom Schulformalismus, mit lebendiger Hervorhebung der christlichen Zentralwahrheiten, mit konfessioneller Haltung und in geistreicher Reflexion.

2. Aber auch in größeren Gebieten fand das kirchlich-lutherische Bekenntniß und Bewußtsein Vertretung und Ausdruck, wie vor allem in den fränkischen Provinzen Bayerns, im Gegensatz zur Herrschaft des Rationalismus, nicht bloß bei Theologen, sondern auch bei Philologen und Juristen, und in volksmäßiger Gestalt, ohne das Gepräge pietistischer Vergangenheit an sich zu tragen.[2] Daran schloß sich die ähnliche Entwickelung an, welche sich in Hannover vollzog. Wenn an der Spitze des erneuerten kirchlichen Lutherthums hier vor allem Petri stand, so ging ihm dort seit den dreißiger Jahren als kirchlicher und theologischer Vertreter dieser Bewegung Harleß voran, der Repräsentant dieses fränkischen Typus. So gab er denn auch seiner „Christl. Ethik“ (1842) ein entschiedenes lutherisch-kirchliches Gepräge, so daß sie als die erste und bewußte Rückkehr der Ethik auf die ächten Bahnen Luther's bezeichnet werden kann und seit ihrem ersten

1) Wie Beck (a. a. O. S. 60) von ihm rühmt.

2) Vgl. Thomasius, Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns. Erlgn. 1867.

Erscheinen in rascher Folge sieben Auflagen erlebte[1], ein Zeichen sowohl der Wirkung, die sie übte, als der sich ändernden Stimmung, der sie entgegenkam. Es ist der Geist der Kirche, speziell der lutherischen, der sich in diesem Werke ausspricht. Mit dem umfassenden Zurückgehen auf die Schrift verbindet er außer anderen Zeugnissen aus der kirchlichen Entwickelungsgeschichte[2] — besonders in den späteren Auflagen — eine durchgängige Gründung auf Luther. Schon das Motto aus Luther ist charakteristisch, welches mit den entschiedensten Worten im Gegensatz zu allem Gesetzeszwang für den Christen die Freiheit d. i. innere Nothwendigkeit der sittlichen Lebensbethätigung aus dem erneuernden und freimachenden Glauben heraus betont.[3] Wenn er „die Wiedergeburt" als das Prinzip der christl. Ethik bezeichnet, so ist dieß im Sinn des Glaubens nach seiner sog. vis operativa gemeint, welche die vis receptiva (der Rechtfertigung) zur Voraussetzung hat. Damit will er die christliche und kirchliche Wahrheit des sittlichen Lebens feststellen, eben deßhalb nicht im pietistischen Sinn der Naturverneinung, sondern im gesund kirchlichen und volksmäßigen der Anerkennung des geschöpflichen Lebens, als der Voraussetzung des christlichen, sowie als des Objekts der Heiligung durch das Christenthum.[4] Dieser Gegensatz zum falschen Pietismus, sowie auf

1) 1842. 44. 49. 53. 64. 74.

2) 7. Aufl. Vorr. p. XXI: „Vor allem war es mir unmöglich, an die Darstellung der von der Kirche gewonnenen christl. Lebenserkenntniß als ein isolirtes und abstraktes christliches Einzelwesen heranzutreten. Mein christlich-sittliches Denken und Empfinden leibt und lebt im Zusammenhang mit der Gesammtheit der christlich-kirchlichen Lehr- und Lebensentwickelung. Und am allerwenigsten konnte und wollte ich verschweigen, was und wie viel ich in dieser Beziehung einem Zeugen der Wahrheit wie Luther danke. Ja, ich bin der Ansicht, daß, wenn diese Schrift auch für spätere Geschlechter etwas von Werth und Bedeutung behält, es auf deren Lebenszusammenhang mit Luther ruht".

3) „Die Gläubigen sind eine neue Kreatur, ein neuer Baum; darum gehören alle diese Reden, so im Gesetz gebräuchlich, nicht hieher als: ein Gläubiger soll gute Werke thun. Wie nicht recht gesagt wird: die Sonne soll scheinen, ein guter Baum soll gute Früchte bringen" u. s. w. „Denn die Sonne soll nicht scheinen, sie thut's ungeheißen" u. s. w. u. s. w. „Daß also hier nicht geredet wird von dem, was geschehen oder sein soll, sondern was allbereit geschieht und ist." Darauf ruht wohl auch Tob. Beck's Ausstellung (vgl. oben S. 643), es trete bei Harleß wie der Begriff des Gesetzes, so auch der der Pflicht in seiner eigenthümlichen Bedeutung, die er für das christl. Leben hat, nicht genug hervor. Aber darin zeigt sich vielmehr der Mangel Beck's in seinem Verständniß Pauli und Luther's in ihrer Hauptlehre von der Rechtfertigung.

4) Vgl. Vorr. p. XXI: „Man kommt zum richtigen Verständniß des Christen nicht ohne richtiges Verständniß des Menschen. Zweitens versteht man das Werk und den Stand der schließlichen Erlösung der Menschen nicht

der anderen Seite die Betonung des mannigfaltigen irdischen Berufs (vgl. § 43) und der erschlossene Sinn für die Welt der Schöpfung charakterisirt die ganze Arbeit. Das sind nicht Erkenntnisse, welche wir erst einem angeblichen neueren Fortschritt verdanken. Und wenn auch die Anwendung der ethischen Betrachtung auf den Reichthum des allgemein menschlichen Kulturlebens in der Ethik fehlt, so daß die soziale Seite des Lebens nicht zu ihrem vollen Rechte kommt, so hat Harleß doch sonst[1] gezeigt, wie er dieses Gebiet zu würdigen und zu vertreten wußte. In der Sprache allerdings fehlte ihm die Gabe konkreter Darstellung — wiewohl die verschiedenen Auflagen darin einen Fortschritt zeigen — und die Systematik gehört zu den schwächeren Partien dieser Ethik.[2] Aber auch in dieser Gestalt war sie ein Zeichen des veränderten Geistes der Zeit und von bedeutender Wirkung.

Die Eintheilung in „Heilsgut“, „Heilsbesitz“, „Heilsbewahrung“ erinnert an Schleiermacher's Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre, nur in christl. Wendung. Wenn freilich Harleß dem Heilsgut auch „die Naturgestalt des menschlichen Lebens“ — auch das Gewissen — einordnet, so ist dieß wohl ein „Gut“ Gottes des Schöpfers, aber kein Heilsgut. Als „Heilsbesitz“ behandelt er den „Eintritt des Heilsguts in das Geistesleben des Menschen“, den „persönlichen geistigen Kampf um den Heilsbesitz“ und „die persönliche Tüchtigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes“. Die „Heilsbewahrung“ selbst bildet den 3. Theil. Für diesen Ausdruck kann sich Harleß zwar auf das johanneische „Bleibet in dem“ u. s. w. berufen; aber doch wird die „Bewahrung“ nicht als ausreichender Ausdruck gelten können. H. spricht auch selbst in den Unterabtheilungen nicht bloß von „der christl. Frömmigkeit als der Mutter aller Tugenden“, sondern auch von „der Bethätigung“ derselben und schließlich von der „Grundform irdischer, gottgeordneter Gemeinschaft und ihrem Verhältniß zur Bethätigung christlicher Frömmigkeit“: Ehe, Volks- und Staatsgemeinschaft und Kirche — wobei wir die allgemeine Humanitäts- und Kulturgemeinschaft vermissen. An diesen Anführungen mag es genügen.

3. Wenn Harleß die soziale Seite mehr zurücktreten läßt, so stellt sie Alex. v. Oettingen's „Christl. Sittenlehre“ (Erl. 1873) vielmehr in den Vordergrund, wie schon der weitere Titel: „Deduktive Entwickelung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der

---

ohne das Verständniß seiner göttlichen Propädeutik, wie sie auch in der geschöpflichen Naturanlage des Menschen gegeben ist. Drittens sichert diese Erkenntniß vor dem heillosen und verderblichen Irrthum, welcher das Verhältniß von Natur und Gnade so faßt, als stehe das Werk der Erlösung statt in Heiligung und Verklärung des gottgeschaffenen Natürlichen in einer Art Vernichtung und Ausrottung gottgeschaffener Natur“.

1) Bes. in s. Schr.: Verhältniß des Christenthums zu Kultur- und Lebensgliedern der Gegenwart. Erl. 1863.

2) Vgl. Vorr. zur 6. Aufl.: „Doch — von System keine Spur“.

Menschheit" erkennen läßt.[1] Oettingen hat sich im Gebiet der Moralstatistik als eine anerkannte Autorität erwiesen[2], diese Disziplin falschen naturalistischen Folgerungen entnehmend. Durch sie wollte er auf dem Wege der Induktion für eine Reform der Ethik im Sinn der Sozialethik den Grund legen im Gegensatz zu einer bloßen Personalethik[3], oder, wie er es genauer definirt, einer bloßen „Privatmoral", wie sie besonders in rationalistischen Kreisen gäng und gäbe war. In der Einleitung zu seiner „Christl. Sittenlehre" (S. 1—44) setzt sich v. Oettingen mit den verschiedenen Einwendungen gegen seine Forderung einer Sozialethik auseinander. Man wird ihm zugeben müssen, daß seine Betonung des Sozialen auf der Bahn der Gedanken und der Aufgabe der Gegenwart liegt. Aber er erkennt selbst an, daß das Ethische als solches ein Persönliches sei, so daß die Ethik nicht aufhört, Personenethik zu sein, indem sie Sozialethik wird. Hatte Schleiermacher für die christliche Sittenlehre den Gesichtspunkt der Kirche als maßgebend an die Spitze gestellt, so hat er eben damit die Wendung zur Betonung des sozialen Charakters der sittlichen Bethätigung eingeleitet, und eine lutherisch-kirchliche Ethik — welche sie geworden war — trägt als solche wesentlich sozialen Charakter an sich. So gehört v. Oettingen's Sozialethik nothwendig in den Zusammenhang der Entwickelung hinein, welche die Ethik gerade auf kirchlichem Boden genommen, wenn es auch bei v. Oettingen an dem genauen Unterschied zwischen dem Persönlichen (= Sittlichen) und dem Individuellen fehlt.[4] Gegenüber seiner Erinnerung, daß die Gemeinschaft das prius sei[5], wird zu sagen sein, daß Gemeinschaft und einzelnes Subjekt Größen sind, die in Wechselwirkung mit einander stehen. Der ausführliche, grundlegende Abschnitt (1. Buch S. 45—388) verbindet mit den formalen Erörterungen zugleich so viel Konkretes (z. B. aus dem Staatsleben) daß dadurch das System selbst allzu sehr

1) Aber auch Harleß (Vorr. zur 7. Aufl. p. XVIII) verweist auf diese Schrift mit stark betonter Zustimmung.

2) Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christl. Sozialethik. Erl. (1868) 1874, was z. B. Nippold III, 1, 1, S. 501 „ein Riesenwerk" nannte.

3) Vorr. zur Moralstatistik p. VI: „Ich hatte dabei einen doppelten Gegensatz im Auge. Von der einen Seite standen mir die Vertheidiger einer auf naturalistischer Weltanschauung ruhenden Sozialphysik (physique sociale) gegenüber; von der anderen hatte ich die Vertreter einer bloßen, auf atomistischem Spiritualismus ruhenden Personalethik zu bekämpfen. Im Hinblick auf beide glaubte ich in der Form einer Sozialethik dem wahren, christlich-kirchlichen, wenn man will lutherischen Realismus eine tiefere wissenschaftliche Begründung geben zu können".

4) Vgl. z. B. S. 37 u. 38. 5) S. 40.

…ersteht
…schen nicht

den Charakter eines Abrisses gewinnt, der gern schematisirend verfährt und sich in allgemeinen Kategorien bewegt.[1] Das Buch zeigt eine ungewöhnliche Kenntniß besonders der neueren Literatur, aber verzichtet auf geschichtliche Grundlegung[2], noch mehr als Harleß, mit dem er in der Betonung der Wiedergeburt als des Realprinzips der Ethik ausdrücklich zusammenstimmt[3], die Ethik auf die Versöhnung und Rechtfertigung gründet[4] und den kirchlich-lutherischen Charakter theilt und ausführlich rechtfertigt.[5]

4. Auf dieser Bahn kirchlich-lutherischer Behandlung steht insonderheit auch v. Hofmann's „Theologische Ethik" (1878).[6] Die Grundlinien sind bereits in seinem „Lehrganzen", welches er dem „Schriftbeweis" vorangeschickt hat, gezogen[7] und hier nur ausgeführt. Die Ethik ist ihm ein Ausschnitt aus dem Ganzen des christlichen Lehrsystems. Den Anfang der Darstellung bildet daher die Aufzeigung der dogmatischen Voraussetzungen, ehe die eigentliche Aufgabe der Ethik beginnt, „Aussage des in Christo Jesu vermittelten Verhaltens des Menschen gegen Gott" zu sein, sowohl unmittelbares wie mittelbares Verhältniß zu Gott, d. h. innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise, in denen der Christ steht. So wird die Ethik, indem sie Bethätigung des persönlichen Verhältnisses zu Gott ist, von selbst zugleich Sozialethik.[8] Da die Gegenwart des Christen beides, sowohl Verhalten Gottes gegen den Menschen wie Verhalten des Menschen gegen Gott ist — beides in Christo vermittelt —, ist die Ethik in der Dogmatik, das Verhalten gegen Gott in dem in Christo gewonnenen Verhältniß zwischen Gott und Mensch, d. h. alle Ethik in Rechtfertigung und Wiedergeburt begründet. Diese Grunderkenntniß beherrscht Hofmann's ganze Ethik und drückt ihr das kirchlich-lutherische Gepräge auf, wie dieser Grundgedanke auch den ganzen biblischen

---

1) Vgl. z. B. S. 713 ff. das über Vergnügen, Tanzen, Humanität Gesagte u. s. w.

2) Welche Oett. einer — nach S. 44 — von ihm beabsichtigten, aber bis jetzt nicht erschienenen Geschichte der Ethik vorbehalten hat.

3) S. 171. 375. 4) S. 173. 175.

5) Ueber den nothwendig konfessionellen Charakter der Ethik S. 187 ff. 193 ff.

6) Ein nicht sehr korrekter Abdruck seiner im Sommer 1874 gehaltenen, Vorlesung.

7) 2. Aufl. I. 1857, S. 52—54: 2. Hälfte des 7. Lehrstücks.

8) Theol. Ethik S. 23: Denn „nicht der Einzelne in seiner Vereinzelung steht Gott gegenüber, sondern der Einzelne als Mensch und als Christ, als Glied der Kirche, aber nicht die Kirche handelt durch ihn, und als Mensch, als Glied der in den Gemeinschaftsformen der Familie, des Staates lebenden Menschheit".

und kirchengeschichtlichen Nachweis beherrscht, welchen Hofmann überall beibringt. Einen solchen biblischen und kirchengeschichtlichen Beweis hatte schon Schleiermacher für die Ethik gefordert wie für die Dogmatik, ohne ihn selbst zu führen. Darin unterscheidet sich Hofmann so ziemlich von allen bisherigen Darstellungen der Ethik und stellt so die wissenschaftliche Behandlung derselben ebenbürtig neben die herkömmliche der Dogmatik, wenn er sich auch beim kirchengeschichtlichen Nachweis nur auf allgemeine Ueberblicke beschränkt, während den genaueren biblischen Beweis sein „Schriftbeweis" in den entsprechenden Partien gibt. Als Vorlesung sich vielfach mehr im Allgemeinen haltend, statt speziellere Ausführungen zu geben, umfaßt diese Ethik doch eine Fülle von werthvollen Gesichtspunkten. Insonderheit ist es auch die Kulturseite des christlich-sittlichen Verhaltens, welche hier mehr zu ihrem Recht kommt als bei vielen anderen, und zwar unter einem einheitlichen Gesichtspunkt. Denn als die irdischen Gemeinschaften, in denen der Christ steht und seine christliche Gesinnung gegen Gott mittelbar bethätigt, zählt H. neben Kirche, Haus und Staat mit Recht auch die Menschheit, welche nicht bloß eine Summe der Einzelnen, sondern eine familienhafte Einheit bildet. Was wir sonst unter Humanitätspflichten und Kulturaufgaben befassen, oder was man neuerdings unter dem Titel der Gesellschaft behandelt, findet hier sein Recht und seine gewiesene Stelle. Diese Disposition scheint sich uns vor den übrigen ebenso durch ihre Einfachheit auszuzeichnen, wie sie auch den Gedanken Luther's entspricht. In Harleß und Hofmann, so verschieden beide sich darstellen, mündet die Ethik unseres Erachtens am meisten wieder in den Bahnen ein, die sie mit der Reformation Luther's betreten. Den Grundgedanken derselben entspricht es zwar — um dieß zum Schluß zu erwähnen —, daß Hofm. die beiden Gebiete des Schöpfungs- und des Erlösungsmäßigen, also auch des Staats und der Kirche, scharf auseinander gehalten wissen will, aber mit dieser prinzipiellen Betrachtungsweise geht die konkrete, wie sie sich besonders durch die Bedeutung und Würdigung der Sitte auch für das religiöse Leben des Volkes bestimmt, nicht genug Hand in Hand. Der Blick ist hier zu sehr durch den eschatologischen Gesichtspunkt der schließlichen Scheidung beherrscht. Wie sich dieß bereits am Schluß seiner „Weissagung und Erfüllung" II, 377 f. in bezeichnenden Worten ausspricht, so zieht es sich auch durch die betreffenden Partien seiner Ethik, wenn auch verhüllter, hindurch und ist auch in seinem Leben für sein praktisches politisches Verhalten maßgebend gewesen.

5. Dieß setzt sich fort in v. Frank's „System der christlichen Sittlichkeit", 2 Bde. Erl. 1884. 87, in welchem das große dreitheilige System Frank's — System der christl. Gewißheit, System der christl. Wahrheit — seinen Abschluß gewann. Die christl. Sittlichkeit existirt nur auf Grund des christl. Glaubens, in jener soll die Lebenswirkung von diesem zu Tage treten.[1] So hängen beide zusammen und dienen einander zur Probe. Die prinzipielle Uebereinstimmung mit Harleß und Hofmann und der lutherisch-kirchliche Charakter dieser Ethik spricht sich schon in der vorausgeschickten Bestimmung der „Aufgabe" aus. „Die christl. Sittlichkeit bezeichnet einen Thatbestand, ein Sein, nicht zunächst ein Sollen, aber allerdings ein Sein, welches ein Sollen einschließt"[2], und wenn dieses „Sollen" als das „Werden" des Menschen Gottes bezeichnet wird, so scheint das zwar im Ausdruck das Gegentheil der „Heilsbewahrung" bei Harleß zu sein, aber es sprechen sich darin nur zwei Betrachtungsweisen aus, welche in der „Selbstbethätigung des Christen" bei Hofmann sich einigen. Wenn es aber bei Frank die Ethik mit dem Werden „des Menschen Gottes", die Dogmatik dagegen mit der „Menschheit Gottes" zu thun hat, so ist dieß eben Ausdruck der Gegenwart, in welcher die Ethik, weil die „christliche Sittlichkeit", sich bewegt, während die Dogmatik Zeit und Ewigkeit umspannt. Auf Grund des persönlichen Charakters, welcher daher der Ethik eignet, lehnt Fr. die Forderung der „Sozialethik" — wenigstens im Ausdruck — noch bestimmter ab als Hofmann[3], wenn er auch anerkennt, daß jenes „Werden" nur „sozial existirt", d. h. „von der jeweiligen Gemeinde bedingt" ist. Damit ist denn auch der konfessionell kirchliche Charakter der Ethik selbstverständlich gegeben, den Fr. ausdrücklich betont, ohne die allgemeine Christlichkeit der Ethik aufgeben zu wollen.[4] Nicht minder beantwortet sich von hier aus die Frage nach dem Prinzip der Ethik, sofern sie es eben nicht mit einem bloßen Sollen zu thun, sondern den Thatbestand der Gottesgemeinschaft in Christo zu ihrer Voraussetzung und Grundlage hat[5], mit anderen Worten: das zu vollziehende Verhalten ist hier durchweg angelegt in dem gegebenen Verhältniß. Aber indem er — etwa im Unterschied von Harleß — ein streng systematisches wissenschaftliches Verfahren fordert, will er, abgesehen von den anderen unangemessenen Dispositionen, auch nicht wie Hofmann u. A. Gesinnung und Bethätigung,

---

1) I, Vorwort p. III.
2) I, 39. 3) S. 49 ff. 4) S. 59–73. 5) S. 73 ff.

Inneres und Aeußeres, unterschieden wissen, da beide in der Ethik nicht gesondert werden können[1], sondern „das sittliche Werden des Menschen Gottes" glaubt er darstellen zu sollen 1. „in seiner Beziehung auf sich selbst", 2. „auf die geistliche Welt", 3. „auf die natürliche Welt"[2], d. h. zuerst „das christlich-sittliche Werden in seinem An-sich-sein", und dann in der zweifachen Beziehung zur geistlichen und zur natürlichen Welt.[3] So schließt sich das gesammte System in sich selbst ab: „Der Wahrheit versichert sein, die Wahrheit erkennen, die Wahrheit thun — das sind die drei Stücke, worauf die systematische Theologie sich bezieht, so zwar, daß das letzte Stück auch formell vollendet, was mit dem ersten begonnen war".[4]

Der 1. Theil, welcher „das Werden des Menschen Gottes an sich" darstellt, schildert zuerst den sündigen Lebensbestand, dann die göttl. Heilskräfte, wie sie von Christo ausgehen, die geistlichen Akte, in denen das christlich-sittliche Werden sich realisirt" (Wiedergeburt und Bekehrung), um endlich „die Formen dieses Werdens", wie sie auch in der äußeren christlichen Sittlichkeit begegnen, vorzuführen (Freiheit und Gesetz, Gut und Pflicht, Tugend). Der 2. Theil schildert das Werden des Menschen Gottes in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, wobei Frank wie im 3. Theil zuerst „die prinzipielle Grundlegung" bringt, um darauf „die praktische Anwendung" folgen zu lassen, so daß also bei jener zuerst von der Kirche „in ihrem Wesen" als der Gemeinschaft der Gläubigen, ihren entsprechenden Thätigkeiten und Erweisungen u. s. w. die Rede ist, während die praktische Anwendung das Konkret-Empirische bringt: das „gegenwärtige geistliche Amt", „das dermalige Kirchenregiment im Verhältniß zur Staatsgewalt", „die gemeindliche Liebesthätigkeit in der Gegenwart im Verhältniß zur staatlichen und kommunalen Fürsorge" u. s. w. Ebenso behandelt der 3. Theil „das Werden des Menschen Gottes in seiner Beziehung auf die natürliche Welt" zuerst in der „prinzipiellen Grundlegung" die Stellung des Christen zu jener Welt und ihren ethischen Ordnungen überhaupt, so zwar, daß die Darstellung „mit dem Sächlichen beginnend", von da erst „zu den mannigfachen Menschenkreisen" fortschreitet — um dann in der „praktischen Anwendung" die konkreten Themata: natürliche Gaben, Besitz, Stand, Ehre, Wissenschaft und Kunst, Mitteldinge, Ehe, Staatswesen u. s. w. für die ethische Betrachtung folgen zu lassen.

Die scharfe Durchführung der Anlage, sowie in dem ganzen Aufbau die systematische Kraft Frank's wird Jeder erkennen. Aber das Maß der Abstraktion, welches zwar nicht für die Auseinanderhaltung, aber für die räumliche Sonderung des „Prinzipiellen" und „Praktischen" erfordert ist, möchte nicht allen gegeben sein, und statt der Aufeinanderfolge der einzelnen Themata der letzten Abtheilung

1) S. 96 f. 2) S. 97. 3) S. 98. 4) S. 99.

würden wir eine Einordnung in die beherrschenden Gemeinschaftskreise vielleicht vorziehen, wodurch der soziale Gesichtspunkt stärker hervortreten würde. Indem diese Ethik viel mehr wie Hofmann's Vorlesung in das Einzelne einzugehen Gelegenheit hat, treten auch in der Beurtheilung der praktischen Aufgaben der Gegenwart, besonders im Gebiet des öffentlichen Lebens, die Konsequenzen der Grundanschauung von der Auseinanderhaltung des Christlichen und Natürlichen in der praktischen Anwendung entschiedener hervor, als es bei den Andeutungen der Hofmann'schen Vorlesung der Fall ist. Aus Anlaß der sog. christlich-sozialen Bestrebungen spricht er von einer „Mischung des Fleisches und Geistes, christlicher und gemeiner natürlicher Motive, welche geeignet ist, den Glanz des christlichen Namens zu trüben"[1]; oder von dem „Phantasma eines „christlichen Staates"" und „Hallucinationen"[2]; selbst „christliche Schulen begründen" zu wollen u. s. w. nennt er „wohlgemeinte, aber unverständige Velleitäten".[3] Dagegen mag man wohl daran erinnern, daß es nicht bloß eine Einwirkung von innen nach außen, sondern auch von außen nach innen gibt, daß es sich bei der Person als solcher zwar um die freie innere Entschließung, bei der Gemeinschaft aber um Ordnung und Sitte handelt, daß wir es in der Wirklichkeit nicht bloß mit Institutionen, sondern mit leibhaftigen Menschen zu thun haben, in welchen sich die verschiedenen Gebiete berühren, und zwar im Großen und Ganzen wenigstens jetzt noch um getaufte Kinder u. s. w., die auch der Kirche angehören, und endlich, daß nach Dahlmann's Wort das Christenthum Gliedmaßen unseres nationalen Daseins geschaffen hat, denen wir nicht entsagen können, wenn wir auch wollen[4], daß also die nationale Rechts-

---

1) II, 304. Vorher: „Wir werden immer fortzufahren haben, das Reich Gottes innerhalb dieser natürlichen Menschheit zu bauen, und wo es gebaut wird, da macht sich alsbald die korrekte Stellung des Menschen zu irdischem Besitz geltend; in diesem Bereiche wird so oder anders die oben erwähnte Ausgleichung eintreten; aber äußerst imbecill, ein Zeichen geringen christlichen Verstandes ist es, diese Aeußerungen christlicher Gesinnung einem Gemeinwesen aufdrängen zu wollen, welchem innerlich die Motive des christlichen Ethos fremd sind, und welches auch keine Verheißung dafür hat, daß im Laufe dieses Aeons sein natürliches Ethos mit jenem christlichen zusammenfallen wird. Aus diesem Grunde lehnen wir prinzipiell die „christlich-sozialen" Heilmittel ab" u. s. w.

2) II, 305.

3) II, 445. Denn „Gott hat seinen Sohn der Welt nicht zwangsweise gesendet, und nicht zwangsweise will er sein Ethos in der Welt durchgesetzt haben".

4) Vgl. Politik S. 341 ff. Meine Vortr. über die Moral des Christenth. 4. Aufl. S. 283.

ordnung diesen geschichtlich gewordenen Thatbestand anzuerkennen und in Rechnung zu nehmen und auf die Erhaltung der ihn ausprägenden und zugleich tragenden Ordnung und Sitte Bedacht zu nehmen den Beruf habe. Wenigstens die frühere lutherische Ethik hat, wie wir sahen, in dem harmonischen Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren das Ideal einer kirchlich-nationalen Lebensordnung gesehen.

Hier scheiden sich auf dem Boden der gleichen prinzipiellen Grundlage zwei verschiedene Betrachtungsweisen, eine mehr konkrete und eine mehr abstrakt prinzipielle, wenn wir sie so nennen dürfen. Diejenigen Arbeiten, welche sich mit den genannten in der Vertretung des lutherischen Gepräges im Wesentlichen berühren, folgen mehr jener konkreten.

§ 78. Verwandte Arbeiten mehr oder minder lutherischen Charakters.

An die genannten lutherischen Ethiker schließen sich Verschiedene an, welche eine mehr oder minder verwandte Richtung vertreten, wie vor allem Martensen, dessen umfassende Bildung besonders das weite Gebiet der Weltbetrachtung und des Kulturlebens unter den sittlichen Gesichtspunkt stellt, während sein Landsmann Scharling die Ethik auf engere Grenzen zurückgeführt wissen will, oder Kähler, der seinen Standort fest im reformatorischen Grundgedanken nimmt, während Wuttke, formell von Schleiermacher beeinflußt, im kirchlichen Sinn einen reichen Stoff in seine Systembildung hineinzunehmen versucht, Vilmar aber in seinen Vorlesungen das Charakterhafte seiner Persönlichkeit ausprägt, wogegen endlich Ritschl's Korrektur der bisherigen lutherischen Auffassung durch angeblich richtigeres Verständniß Luther's und seiner Motive mit der Betonung bereits gewonnener Wahrheiten Rückbildungen zu Moralismus und falscher Weltlichkeit verbindet und damit die innerste religiöse Wurzel christlicher Sittlichkeit gefährdet.

1. Wenn die neuere Zeit sich der Behandlung der Ethik mit besonderer Vorliebe zugewandt hat, so gilt dieß wie von der philosophischen, so auch der theologischen Bearbeitung derselben, und nicht zum mindesten der Bearbeitung im kirchlichen Sinn. Und diese Behandlung der Ethik im kirchlichen Sinn ist zugleich mit einem lebhaften dogmatischen Interesse verbunden. Einzelne Theologen sind wie als Dogmatiker, so zugleich als Ethiker gefeiert. Dieß gilt in be-

sonderem Grade von Martensen, dessen „Christl. Ethik“, 2 Thle.[1], seine früher angesehene und viel gebrauchte Dogmatik in Schatten gestellt hat, wenn sie auch diese an eigentlich wissenschaftlicher Kraft vielleicht nicht erreicht, wenigstens nicht übertrifft. Den verschiedenen Anforderungen, die man an die Gliederung des Stoffs gestellt hat, sucht Mart. auf dem Wege der äußeren Kombination dadurch entgegen zu kommen, daß er die Ethik in eine „Allgemeine“ und „Spezielle“, und diese wieder in „Individuelle“ und „Soziale“ eintheilt. Dadurch befriedigt er zwar weniger die Forderung strenger Systematik, schafft sich aber Raum für freie Bewegung und für mannigfache allgemeinere Betrachtungen, in denen sich eine umfassende humane Weltansicht niederlegt. Und hierin ist wohl auch in besonderem Grade das Interesse begründet, das seine Moral hervorgerufen hat. Wir finden z. B. Erörterungen über „Persönlichkeit und Individualität“, „Verhältniß der Seele zu ihrem Organismus“, die „sittliche Weltordnung“, „Optimismus und Pessimismus“, „Sozialismus und Individualismus“, „Nomismus und Antinomismus“, „Konservatismus und Fortschritt“, „die Temperamente“, „das männliche und das weibliche Naturell“, „die ästhetische Erziehung“ u. s. w., „Emanzipation des Weibes“, „die Arbeiterfrage“, „der revolutionäre Sozialismus“, „der ethische Sozialismus“ u. s. w., „Kunst und Humanität“, „das Theater“ u. s. w. — Titel, die wie die Themata einzelner Vorträge lauten. Ein weitgehendes Verständniß für die verschiedenen Fragen des Lebens und ein maßvolles Urtheil ist in diesen Betrachtungen niedergelegt. Aber wenn Frank nicht ohne eine gewisse Schärfe Christliches und Natürliches gegen einander abgrenzt, so ist hier die entgegengesetzte Neigung zum Ausdruck gekommen, die inneren, sei es wirklichen, sei es vermeintlichen Beziehungen des Natürlichen zum Christlichen aufzusuchen auch auf Kosten der scharfen Begriffsfassung und Grenzbestimmung.

2. Im Unterschied von Martensen bezeichnet Henrik Scharling in seiner vor kurzem deutsch erschienenen „Christl. Sittenlehre nach evang.-lutherischer Auffassung“, 1892, als seine Absicht „systematische Zusammenfassung und eine feste und geordnete Begriffsentwickelung, während alles ausgeschlossen ist, was nicht im strengsten Sinn unter einen moralischen Gesichtspunkt fällt“, wobei er zwar die Lehre der heil. Schrift zu Grunde legt, aber von „historischen Ausführungen“ absieht, hiefür vielmehr auf seine „Philosophie der Geschichte“ ver-

1) 1. (Allg.) Theil (1871), 5. Aufl. 1887; 2. (Spez.) Theil: Indiv. u. soziale Ethik (1878) 88.

weist. Das Konfessionelle in der Moral erkennt er an, auch im Unterschied des Lutherischen und Reformirten, aber nur für die allgemeine Grundanschauung, nicht für die speziellere Durchführung.[1] „Der Stoff der christlichen Sittenlehre ist die Verwirklichung des Guten oder des Reiches Gottes sowohl in dem einzelnen Menschen wie in dem ganzen Menschengeschlecht nach seinem vollen Umfang, jedoch so, daß nur, was im unmittelbaren Verhältniß zu dem sittlichen Willensleben steht, herzugezogen werden darf."[2] Er will die Grenzen der Ethik weiter ziehen, als z. B. Harleß oder Hofmann, die nur das eigenthümlich Christliche zum Inhalt der christl. Sittenlehre haben wollen, und das rein Humane als ihr fremd weglassen[3], aber enger als Schleiermacher, Rothe und Martensen, welche ästhetische, nationalökonomische, soziale u. ähnl. Fragen über die Linie hinaus mitbehandeln, wodurch die Ethik zu einer Universalwissenschaft würde.[4] Gegen Oettingen aber macht er geltend: die Ethik soll „weder nur Personal= noch nur Sozial=Ethik sein, sondern beides in inniger Vereinigung".[5] Schließlich ist der Unterschied von den übrigen Ethiken nicht so groß, als es darnach scheint, nur daß die Kulturfragen mehr bei Seite gelassen sind und der Ausgangspunkt weniger entschieden kirchlich gefaßt ist. Im Ganzen zeigt sich, daß sich doch ein ziemlich weites Gebiet des Gemeinsamen herausgearbeitet hat.

3. Gewichtiger ist Wuttke's „Handbuch der christl. Sittenlehre", 3. Aufl., 2 Thle., 1874. 75.[6] Wenn der 1. Theil „das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde", der 2. „die Verkehrung des Sittlichen in der Sünde" (S. 1—152), der 3. „das sittliche Leben in seiner Erneuerung durch die Erlösung" (S. 153—544) bespricht, und dieß zum Theil in der Weise Schleiermacher's nach formalen Kategorien, wie „das sittliche Schonen", „das sittliche Aneignen", das sittliche Bilden", „das christl. Dulden", „das christl. Streiten" u. s. w. behandelt, so haben z. B. Beck und v. Oettingen hierin „künstliche Disposition", „wahre Kategoriensucht", zu viel Zersplitterung[7] (so besonders Beck) gefunden, oder die Abstraktion eines „Sittlichen an sich" als einer „paradiesischen Ethik" getadelt (v. Oett.) Und allerdings sind

1) Vgl. S. 24 ff.
2) S. 32. 3) S. 28. 4) S. 29. 5) S. 31.
6) Durchgesehen u. durch Anmerkungen (besonders werthvoller literarischer Art) ergänzt v. Ldw. Schulze.
7) Wie sich das allerdings schon bei der Vergleichung des Registers zeigt. Denn über einen einzelnen Gegenstand muß man an den verschiedensten Orten vergleichen, um ein Gesammtbild zu gewinnen.

wir über jene formalistische Weise Schleiermacher's hinausgekommen zu konkreterer Behandlung der Dinge. Ebenso thut W. auch der sozialen Betrachtung des Sittlichen zu wenig Genüge und erfahren insonderheit die Fragen des Kulturlebens und der Humanität bei jener zersplitternden Methode nicht die entsprechende und einheitliche Behandlung. Aber davon abgesehen ist es eine vortreffliche Arbeit, welche außer einer werthvollen „Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt“ (S. 17—242) ein reiches Material und viel treffendes Urtheil mit stetem Zurückgehn auf die Schrift und mit Berücksichtigung früherer Moralisten enthält.

4. Eine eigenartige Stellung nimmt Vilmar's „Theologische Moral“, 3 Thle. (in 2 Bdn.) 1871[1] ein. Die markige Art, der große sittliche Ernst und die christliche Entschiedenheit und reiche Erfahrung, welche dieser charaktervollen Persönlichkeit eigen war, prägt sich auch hier aus, aber auch die Neigung zum Rigoristischen und Uebertriebenen, welche ihn im Leben kennzeichnete. Er stellt die Ethik unter dem Gesichtspunkt der Krankheits-, der Heilungs- und der Genesungsgeschichte, d. h. als Lehre von der Sünde, von der Wiedergeburt und Bekehrung, und von der Heiligung dar. Er lehnt es ausdrücklich ab, mit Calixt in dem homo renatus das Subjekt der christl. Ethik zu sehen. Charakteristisch ist es, daß er die Lehre von der Sünde am eingehendsten — und in der Eintheilung in die drei Sündenkreise der Fleischessünden, der Sünden der Augenlust und der Sünden des Hochmuths am eigenthümlichsten und nicht ohne Gewaltsamkeit — behandelt, während die beiden anderen Partien viel kürzer wegkommen. Das wird nicht bloß in dem drängenden Schluß der Vorlesungen begründet gewesen sein, sondern entsprach seiner Eigenart. Denn er hatte allerdings in das Reich der Sünde tiefere Blicke als andere gethan. Damit hängt es auch zusammen, daß im 3. Theil in der Lehre von der Heiligung (Genesungsgeschichte) eine Erörterung „der christlichen Disziplin“ einen besonderen Abschnitt einnimmt, in welchem von der Wachsamkeit, dem Gebet, der Ordnung der Kirche und der corporalis disciplina (besonders Enthaltsamkeit) gehandelt wird. Nicht minder wird man begreifen, daß bei Vilmar hinter dem persönlichen Gesichtspunkt, der auch die ganze Disposition bestimmt, der soziale und die Erinnerung an die Weltaufgabe der Kirche zurücktritt. Sein fast an Tertullian erinnernder Geist betont mehr das

1) Akadem. Vorlesungen, nach s. Tode herausg. v. Israel.

negative als das positive Verhältniß zur Welt. Und doch war er ein Kulturhistoriker und Literaturkenner ersten Ranges und hatte ein feines Verständniß auch für die innerlichen Bezüge solcher Weltkinder, wie Goethe war, zur christlichen Wahrheit. Und seine Arbeiten auf diesem Gebiet haben weithin gewirkt und dürfen als Ergänzung seiner sonstigen ethischen Einwirkung angesehen werden.

5. Wenn bei Vilmar weniger die Vorderstellung des reformatorischen Hauptartikels maßgebend ist, so ist das um so mehr bei M. Kähler der Fall, dessen ganze systematische Theologie von da aus sich orientirt und aufbaut: „Die Wissenschaft der christl. Lehre von dem evang. Grundartikel aus im Abriß dargestellt". Während das 1. Heft die Apologetik, das 2. die Dogmatik enthält, gibt das 3. Heft die Ethik (1887). Den Ausgangspunkt bildet „der Stand des gerechtfertigten Sünders", so daß darnach der Stoff bemessen und geordnet wird. Denn die christliche Sittlichkeit, mit welcher es die Ethik zu thun hat, ist „die Bethätigung des rechtfertigenden Glaubens", aber als „die Bethätigung eines in der Bekehrung begriffenen Sünders inmitten der erst in der Erlösung begriffenen Welt", so daß sie nicht einfacher Vollzug des gewordenen Neuen ist, sondern „immer zugleich ausscheiden und Hemmnisse überwinden muß".[1] So kommt es hier zwar nicht zu einer eigentlichen Lehre von der Sünde oder Krankheitsgeschichte wie bei Vilmar, aber doch zu einer entschiedeneren Berücksichtigung des Negativen in der christlichen Lebensbethätigung, als z. B. bei Hofmann. Als Gliederung des Stoffs ergibt sich für Kähler 1. das Gesetz, welches dem sittlichen Handeln in der Urbildlichkeit Christi gegeben ist, 2. die Erscheinungsformen, in welchen dieß Handeln sich als Nachahmung Christi vollzieht, 3. das Ziel, dessen Erreichung durch solches Handeln bedingt und demselben verbürgt ist, oder das höchste Gut, welches von den Miterben Christi erworben wird.[2]

Ob dieß letzte, eschatologische Stück einen wesentlichen Bestandtheil der Ethik bilde, kann man bezweifeln; das Hauptgewicht fällt auf den 2. Theil, während der 1. Theil mehr formale Bestimmungen (z. B. Adiaphora u. dgl., Gewissen, Gebot, Kollision u. dgl.) enthält unter dem Gesichtspunkt der Urbildlichkeit Christi. Dieser 2. Theil dagegen — „die Nachahmung Christi" bespricht 1. „wie Christus gesinnt sein", d. h. die heilige Liebe als den stetigen sittlichen Beweggrund — Buße, Heilsglaube, Wiedergeburt u. s. w., Glaube, Hoffnung, Liebe, Werke), 2. „Christum anziehn", d. h. die heil. Liebe als Bildungsgesetz des christlichen Charakters (z. B. Andacht, Vollkommenheit, Kreuz, Fasten, Arbeit u. s. w.), 3. „Christi Fußtapfen nachfolgen", d. h. die heil. Liebe als die

1) S. 466. 2) S. 473.

Christentugend im Gemeinschaftsleben — in Bezug auf die Welt — (Beruf, Arbeit, Kultur u. s. w.), auf den Nächsten (z. B. Freundschaft, Geselligkeit), im genossenschaftlichen Leben (Haus, Volk und Staat, Gesellschaft, Menschheit), in der Kirche. Dieß alles aber wird nur im „Abriß" gegeben, ohne Schriftbeweis und geschichtlichen Beleg. Zu dieser Disposition kann man vielleicht Fragezeichen machen, auch das soziale Moment vielleicht nicht genügend gewürdigt finden.[1] Aber die Energie, mit welcher K. im rechtfertigenden Glauben einsetzt, stellt seine Ethik in den Zusammenhang der erneuerten kirchlichen Ethik hinein.

6. Im „synthetischen" Urtheil der Rechtfertigung setzt Alb. Ritschl[2] ein, um von da aus eine Korrektur des herkömmlichen Lutherthums vorzunehmen, wie er glaubt, und zu den ursprünglichen Gedanken der Reformation Luther's, die schon durch Melanchthon getrübt und verkehrt worden seien, zurückzukehren und sie nach ihren eigenen, auch von Luther selbst nicht in ihrer ganzen Tragweite verstandenen oder immer festgehaltenen Motiven und Folgerungen fortzuführen. Von jenem Grundsatz der Rechtfertigung aus gestaltet sich ihm seine ethische Anschauung, wie er sie im 3. Bd. seines Hauptwerks vorträgt, im „Unterricht" kurz zeichnet und in seiner Geschichte des Pietismus prinzipiell gegen Mystik und Pietismus abscheidet. In der Betonung der irdischen Berufsarbeit und der Weltstellung und Weltaufgabe des Christen hat er an unveräußerliche Wahrheiten des lutherischen Protestantismus erinnert und die krankhaften Erscheinungen der Mystik und des Pietismus hat er auf ihre Wurzeln zurückzuführen und so die Gesundheit des kirchlichen Christenthums zu sichern gesucht. Aber jene Erkenntniß war in den Kreisen des Lutherthums nie verloren gegangen und im erneuerten Lutherthum, besonders seit Harleß und seinen theologischen Gesinnungsgenossen mit Nachdruck vertreten worden, während diese Irrthümer dem Lutherthum eines Harleß u. s. w., wie wir oben sahen, von vornherein fremd waren und blieben. Die Weise aber, wie Ritschl die Grundlehre der Rechtfertigung geltend machte und für die christliche Lebensführung verwerthete, ist nicht ohne Verkennung ihres religiösen Gehalts und führte deßhalb auch zur Ver-

1) Kähler lehnt S. 466 alle Sozialethik entschieden ab; wiewohl z. B. die Erörterung S. 617 über den sittigenden Einfluß des Christenthums auf das Volksleben und das relative Recht, „von der Christlichkeit nicht nur eines Volks, sondern auch eines Staates zu reden", zeigt, daß ihm die soziale Bedeutung der christlichen Sittlichkeit nicht fremd ist.

2) Die christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung. 3 Bde. (1. Aufl. 1874, 2. Aufl. 1883). 3. Aufl. 1888. 89. Unterricht in der christl. Relig. 4. Aufl. 1890. Geschichte des Pietism. u. s. w. 3 Bde. 1880. 84. 86.

kümmerung des christlichen Lebensbildes selbst. Denn es ist doch[1] die Art, wie Ritschl „die praktische Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens im Sinne Luther's" faßt, so daß er „das Vertrauen auf Gott und seine Leitung in allen Lagen des Lebens in der Welt" als das Charakteristische hervorhebt[2], eine solche, daß Luther mit diesem ziemlich abgeblaßten Gedanken schwerlich viel anzufangen gewußt hätte. Die Rechtfertigung gilt bei Ritschl zunächst der Gemeinde, der Einzelne hat Antheil daran, sofern er sich in jene Gemeinde „einrechnet", während der Reformation und bei Luther die persönliche Beziehung auf das Subjekt die Hauptsache war, das „Mir", „Dir", „Für mich" ad me et te in individuo. Dadurch gewinnt die Rechtfertigung auch jene einschneidende Bedeutung für das persönliche Leben in seiner Gewissensstellung zu Gott, welche sich dann in der sittlichen Erneuerung und Lebenserweisung mit innerer Nothwendigkeit geltend macht. Gerade jener religiöse Charakter bedingt diese sittliche Wirkung. Indem Ritschl jenen in seiner einschneidenden Bedeutung für das persönliche Bewußtsein beeinträchtigt und dafür das moralische Moment, „die praktische Abzweckung" von vornherein in die Rechtfertigung herein nimmt, beeinträchtigt er die Fülle und die Innerlichkeit der praktischen Wirkung der Rechtfertigung.

„Die christliche Vollkommenheit besteht in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters. Darin ist eingeschlossen, daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern sittlichen Berufe ausübt, und daß man seine Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird." „Die bösen Neigungen und Gewohnheiten werden nur durch die Entwicklung der entgegengesetzten guten unwirksam gemacht; die Tugenden aber werden nur in der Rückwirkung des pflichtmäßigen oder gerechten Handelns auf den Willen selbst hervorgebracht. Deßhalb ist die christliche Aufgabe der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist." „Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entspricht, gliedert sich in die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet, — un din die sittlichen Funktionen des pflichtmäßigen Handelns im besonderen Beruf, und der sittlichen Tugendbildung. In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt die einzelne

---

1) Wie Lipsius in seiner vortrefflichen, noch vor seinem Tode erschienenen Schrift: Luther's Lehre von der Buße, 1892, S. 153 mit Recht bemerkt.
2) I², 181.

Person den Werth eines Ganzen, welcher dem Werthe der ganzen Welt als der Ordnung des getheilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist.“ Zur Ausführung jener „religiösen Funktionen“ dann: „Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt“. „Die Demuth ist die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntniß der väterlichen Leitung durch Gott entspringt.“ „Als die eigentlich religiöse Tugend ist sie wiederum diejenige Kraft des Selbstgefühls“ u. s. w. „Die Demuth des Christen entspringt nicht aus dem fortdauernden Bewußtsein seiner Sünde, ist aber auch nicht dagegen gleichgültig.“ „Die Geduld gegen die hemmenden Einwirkungen aus der Welt, welche aus dem Urtheil des Vorsehungsglaubens durch das Gefühl der demüthigen Ergebung in Gottes väterliche Leitung hervorgeht“ u. s. w. „Das Gebet als Danksagung wie als Bitte ist die bewußte und absichtliche Ausübung des Glaubens an Gottes Vorsehung und der Demuth.“ Sodann „die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engeren Umfangs (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen ausübt“. Dieses Handeln „wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches Gottes untergeordnet und direkt auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten Jedem obliegende regelmäßige Arbeitsthätigkeit in der Form des sittlichen Berufes zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird“. Darauf ist von diesen Gemeinschaften (Ehe u. s. w.); sodann von den Tugenden die Rede. Diese werden in drei Gruppen eingetheilt: 1. Selbstbeherrschung und Gewissenhaftigkeit, welche die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters begründen; 2. Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit, welche die Klarheit und Energie des Charakters begründen; 3. Güte, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, welche den Gemüthswerth oder die Liebenswürdigkeit des Charakters begründen. Aber es gibt auch ein Gebiet der Erholung, welches „durch die Pflicht indirekt und negativ begrenzt wird“, „indem die Bewährung der Tugend den ganzen Umfang der Erholung, namentlich den der geselligen Erholung zu begleiten hat“. „Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen liebevollen Gesinnung abzuleiten sind, lassen sich nach den Arten der Anwendung der Güte eintheilen“; diese „bewährt sich entweder in der positiven liebevollen Achtung der anderen Personen [Bescheidenheit und Aufrichtigkeit] oder in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke [Rechtlichkeit, Dienstfertigkeit, Wohlthätigkeit, Wahrhaftigkeit], oder in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend [Verträglichkeit, Versöhnlichkeit]“. „Die Vollkommenheit, welche auf Grund der Gnade Gottes und gemäß der Erlösung durch Christus in der Uebung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht, ist von dem Gefühl der Seligkeit nothwendig begleitet.“ Aber gerade die Vorgeschrittensten werden „aus ihrem gesteigerten Zartgefühl das Urtheil schöpfen, daß sie mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftet sind“, also nicht „eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeiführen“ wollen, sondern jetzt des ewigen Lebens gewiß [§ 45: „Der Glaube an Christus schließt die geistige Herrschaft über die Welt, das ewige Leben in sich, oder die christliche Freiheit“] sich „an

der Hoffnung aufrichten", „daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen".

Wir haben absichtlich Ritschl's ethische Ausführungen nach der kurzen Darstellung im Unterricht § 47—76 möglichst mit seinen eigenen Worten hier wiedergegeben, um einen annähernd vollständigen Eindruck davon hervorzurufen. Man wird erkennen, wie viele gesunde Gedanken reformatorischer Beurtheilung des sittlichen Lebens und seiner Aufgabe hier niedergelegt sind. Aber man wird sich auch dem Eindruck nicht entziehen können, daß dieser doch im Grunde moralisirenden Betrachtung und Behandlung des christlichen Lebens die religiöse Herzwurzel ausgeschnitten ist. Die minderwerthige Würdigung der Sünde, welche diese Theologie charakterisirt, verkennt die Bedeutung, welche das göttliche Rechtfertigungsurtheil der Sündenvergebung für den Einzelnen und für sein innerstes persönliches Verhältniß der dankbaren Liebe gegen Gott hat. Es ist von der Liebe zum Nächsten als von dem „letzten Beweggrund des Handelns" die Rede, aber nicht von der Liebe gegen Gott. So viel Richtiges in R.'s bekannter Kritik des Pietismus und der Mystik enthalten ist, die Verkennung der Sünde und des inneren persönlichen Verhältnisses der Seele zu Gott und Christo macht jene Kritik doch zu einer einseitigen und ungerechten, und äußert sich auch in seiner Darstellung des persönlichen Christenlebens und seiner letzten inneren Motive. So fehlt denn auch seiner Ethik zu sehr der eigentlich religiöse Herzschlag; sie ist zu ausschließlich eine Ethik des Weltverhaltens und der Diesseitigkeit — wie denn auch das jenseitige und zukünftige Ziel der Vollendung nur mit einem Worte gestreift und kaum von Bedeutung für das diesseitige sittliche Leben ist; die Stimmung und den Zug der Sehnsucht suchen wir vergebens. Das macht diese Ethik und Theologie überhaupt zu einer Moralisirung des Christenthums, die an Erscheinungen der Kantischen Schule erinnert, so viel höher sie auch steht. Dieser Charakter der Ritschl'schen Theologie verweist ihre Jünger allerdings an die sittliche Arbeit im Dienst unseres Volkes, auch etwa an die der sog. Inneren Mission, und kommt durch ihren einseitigen Realismus einem Zug der Gegenwart entgegen. Sie reiht sich damit zwar der Aufgabe ein, welche die kirchliche Ethik der Gegenwart hat, aber nicht ohne schwere Verkümmerung derselben. Denn alle Beeinträchtigung des eigentlichen religiösen Faktors beeinträchtigt auch die eigentliche Heilungsmacht des Christenthums, und alle einseitige Diesseitigkeit beraubt das Christenthum der Kraft der Weltüberwindung.

7. Anhangsweise mögen noch zwei Namen hier erwähnt werden: zuerst O. Pfleiderer's Grundriß der christlichen Sittenlehre[1], dessen Kürze vieles Werthvolle in sich schließt. Zwar fallen ihm in der Idee philosophische und christliche Sittenlehre zusammen, da das Christlich-Sittliche mit dem Ideal-Menschlichen (wie es der göttlichen Idee nach sein soll) sich deckt, so daß die philosophische Ethik stets ungenügend

1) 2. Hälfte vom „Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre als Kompendium für Studirende". 4. Aufl. Berl. 1888. S. 221—323.

bleiben wird, wenn sie vom Christenthum, dieser höchsten sittenbildenden Macht der Weltgeschichte abstrahirt, wie auf der anderen Seite die theologische Arbeit, wenn sie von jener philosophischen abstrahiren würde. Aber Pfl. erkennt doch die Bedingtheit der Sittenlehre durch die Glaubenslehre, die grundlegliche Bedeutung „der erlösenden und heiligenden Offenbarung" und den Einfluß des kirchlichen Unterschieds zwischen dem protestantischen und katholischen Christenthum auf das sittliche Urtheil an. Aber freilich den vollen Ton kirchlicher Denkweise, wie wir ihn von der Erneuerung lutherischer Kirchlichkeit her gewohnt sind, vermissen wir hier. Wenn auch auf Grund der Eintheilung in Individual- und Sozialethik (Lehre von der Vollkommenheit des Gotteskindes und Lehre von der Vollkommenheit des Gottesreichs) die zweite Hälfte nach dem reformatorischen Schema: Familie, Staat und Kirche eingetheilt und hiebei die Kirche eingehend gewürdigt wird, so ist das doch mehr — dogmatische und kirchenrechtliche — Lehre von der Kirche, als Würdigung ihrer Bedeutung für das sittliche Leben. Auch wird der Umfang der sozialen Aufgabe in der allgemein menschlichen Gemeinschaft durch die einzelnen Bemerkungen, die an verschiedenen Orten zerstreut sind, nicht in ihrem Zusammenhang deutlich und erschöpft. Vor Allem aber kommt es bei der Identifizirung von philosophischer und theologischer Ethik nicht zur genügenden Geltendmachung des neuschöpferischen göttlichen Prinzips im rechtfertigenden und wiedergebärenden Glauben, so daß das Christliche nur mehr wie Erhöhung und Verinnerlichung des natürlich Menschlichen erscheint. Aber durchweg erkennt man den historisch und philosophisch allseitig orientirten Theologen, dessen Blick schon in der Gegenwart auf ein Ganzes in der sittlichen Arbeit gerichtet ist, wenn er am Schluß als die Verwirklichung des ewigen göttlichen Weltzwecks die Arbeit an der Erziehung der Menschheit zur Vollkommenheit der Gotteskinder im Gottesreich bezeichnet.

Neben Pfleiderer verdient Herm. Weiß' (Tübingen) Einleitung in die Christliche Ethik (Freiburg i. B.) 1889 rühmenswerthe Erwähnung. Eine genaue Kenntniß auch der modernen philosophischen Arbeiten aus dem Gebiet der Ethik und ein gutes Urtheil darüber ist hier niedergelegt. Bei allem Einfluß Schleiermacher's, der erkennbar ist, hat W. sich doch von der seit Rothe herkömmlichen Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre mit berechtigter Berufung auf Schleiermacher selbst freigehalten, vielmehr geht er von der „christlichen Idee des Guten" aus. Darin zeigt er allerdings noch

zu viel Abhängigkeit von dem Zeitalter der „Idee", wenn er auch den konkreten Charakter der modernen Ethik richtig würdigt. Er erkennt die innere Aufeinanderbeziehung des Religiösen und Sittlichen in der menschlichen Persönlichkeit auf Grund ihres ursprünglichen Zusammenhangs mit Gott an und in der „schöpferisch wirksamen Erlösung" des Christenthums die Macht der Verwirklichung des Guten, so zwar, daß er der Unwahrheit der römisch-katholischen Fassung die Wahrheit der evangelischen gegenüberstellt.

§ 79. Die theologische Ethik in der römisch-katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts.

Außerhalb des Jesuitenordens und seiner Pflege der Moral hatte die römische Kirche und ihre Theologie ungefähr dieselbe Entwickelung durchgemacht wie die evangelische, bis sie parallel mit dieser im 19. Jahrhundert den Weg zur Kirche auch in der Behandlung der Moral zurückfand, aber damit, auch in den neueren wissenschaftlichen Werken, auch die alten Irrthümer erneuerte.

1. Wir haben die römische Kirche und ihre Moraltheologie mit der Charakteristik der jesuitischen Moral und ihrer Gegner verlassen. Das 18. Jahrhundert zeigt einen der evangelischen Theologie parallelen Gang. Die Moral ist auch dort von der Wolff'schen Philosophie abhängig geworden, hat die Aufklärungszeit mit durchgemacht, und hat sich dann an Kant und die folgenden philosophischen Häupter angeschlossen. Nur daß hier etwa noch der Hermesianismus und sein Rationalismus [1] hinzukam. So fruchtbar die verschiedenen katholischen Fakultäten von Freiburg und München an bis Wien, Salzburg und Brünn in der Abfassung moraltheologischer Lehrbücher waren, so unfruchtbar sind diese selbst doch für den Fortschritt der Sache. Sie sind vielleicht nur noch oberflächlicher als die parallelen Erzeugnisse der protestantischen Theologie. Erst das 19. Jahrhundert brachte eine Wendung, zuerst mehr zum Evangelium, dann zur Kirche. Man kennt die evangelischen Strömungen, welche am Anfang unseres Jahrhunderts durch verschiedene katholische Kreise gingen und von befruchtender Rückwirkung auf die Theologie werden zu wollen schienen, bis sie in der bewußten Erneuerung spezifisch römischer Kirchlichkeit untergingen.

1) In Braun's System der christl. kathol. Moral. 3 Bde. 1834.

2. Als der Erste ist Mich. Sailer (1751—1832)[1], später Bischof in Regensburg, zu nennen, eine milde „johanneische" Natur. Am Anfang zwar in seiner „Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen" Eudämonist mit seinem „Enthusiasmus für Wahrheit und Tugend", ist er später in seinem Handbuch der Moral[2] 1817. 1834. 3 Bde. bei aller populären Haltung und Anknüpfung an das allgemein menschliche Gefühl tiefer gegangen, für die Tugend und Pflicht in milder Rede zu gewinnen. Die Sünde ist schließlich Selbstsucht, die Rückkehr zu Gott geschieht durch die Buße, die Gottähnlichkeit besteht in der Liebe, die Darstellung der Liebe im Leben oder „das Gute in seiner Herrschaft ist Gerechtigkeit". Seine kindliche Frömmigkeit, welche eine große Wirkung auf empfängliche Gemüther übte, überragte den wissenschaftlichen Werth seiner theologischen Schriften. Luk. 7, 48 hat er evangelisch verstanden.[3]

3. Wissenschaftlich ungleich bedeutender ist Hirscher's (1788—1865), Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit (1835). 3 Bde. 4. Aufl. 1851. Seine ebenso praktische wie ideale und innerliche Richtung zeigte er auch hier. Auf die Idee des Reiches Gottes, gegenüber dem Reiche Satans, folgt die Verwirklichung desselben im Menschen, in allmählichem geschichtlichen und psychologischen Werden gegenüber dem sündigen Gegensatz, im Kampf mit demselben und in der Wiederherstellung des Sünders, um darauf das Reich Gottes in seiner Herrschaft, im Inneren des Menschen und im äußeren Leben, im Geschlechtsleben, in Kirche und Staat zu schildern. Hier haben wir eine seltene Selbständigkeit gegenüber der traditionellen Behandlung der Moral in der römischen Kirche, eine schöne Verbindung des Wissenschaftlichen und Praktischen, zugleich ein erfreuliches Zurückgehen auf die Schrift und einen wohlthuenden evangelischen Zug des Ganzen, während das eigentlich Römische mehr zurücktritt oder idealisirt wird.[4] Es liegt in der Natur der Sache,

---

1) Vgl. über ihn Hamberger in P. R.-E.[2] XIII, 254 ff.

2) „Zunächst für künftige katholische Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen."

3) I, 514 (§ 130, B VII): „Wie für jeden Sünder die Vergebung der Sünde Gnade ist, so antwortet der gebesserte Mensch dieser Gnade mit dankbarer Liebe, und diese dankbare Liebe wird das Prinzipium aller Pflichterfüllung für die Zukunft", was S. dann aus Luk. 7, 36—50 nachweist. Christus „rühmt und vertheidigt den Ausdruck der dankbaren Liebe in der Sünderin". Ebenso äußerte er sich später in einem Gespräch mit Tholuck. Nach mündlicher Mittheilung desselben.

4) Z. B. § 475 ff. (3. Aufl.) handelt von der „Achtung der entschlafenen Heiligen und der höheren Geister"; diese „darzubringende Hochachtung" aber

daß diese schwankende Haltung mit der Zeit mehr den Konsequenzen weichen mußte, welche das Prinzip seiner Kirche zog.

4. Weit über Hirscher hinaus in die Höhen des spekulativen Idealismus führt uns K. Werner (geb. 1821, Prof. in St. Pölten und in Wien), der literarisch und gelehrt ungemein fruchtbar auch ein System der christlichen Ethik. 3 Bde. 1850—52 veröffentlicht hat. Wir finden hier eine Betonung, die an die Stimmung der Hegel'schen Philosophie erinnert, während der Inhalt sich an Günther und an die Vertreter des spekulativen Theismus anschließt, womit sich zugleich Anlehnungen an Schleiermacher verbinden. „Durch die verinnerlichende Aufnahme des spekulativen Elements soll die Wissenschaft des christlichen Lebens weiter in sich selbst durchgebildet werden" — er meint: über Sailer und Hirscher hinaus. Wenn die Aufgabe bisher war, das ächt Christliche aus der Verbindung und Vermischung mit unwahren Zeitmeinungen zu befreien, „so soll aus dem nunmehr geläuterten und zum wahren Verständniß seiner selbst gelangten Bewußtsein des christlichen Lebens die wahre positive Philosophie desselben herausgesetzt werden". „In der Behandlung aller wesentlichen Fragen der Ethik ist zu zeigen, wie das für jede andere Betrachtungsweise zur Ironie sich verzerrende u. s. w. Leben durch das Licht der christlichen Idee erhellt und verklärt werde." „Dieses ideale Denken schweift nicht in der Irre durch alle Reiche endloser Möglichkeiten, sondern es geht, von den Mächten, die es weckten, getragen, seinen sicheren, ruhigen Gang" u. s. w. „Im Zusammenschluß mit der wahrhaftesten Allgemeinheit des Daseins, mit der katholischen (= universalen) Geistesgemeinschaft vermag der nach den sittlichen Dingen forschende Geist das ächt menschliche Ethos zu finden und die Idee der wahren Humanität zu ergründen." „Dieses Buch ist ein Versuch, das Ganze der christlichen Weltansicht, vom ethischen Standpunkt aufgefaßt, wiederzugeben. Der Verwirklichung dieser Absicht scheint die durch Schleiermacher zur wissenschaftlichen Berechtigung erhobene Eintheilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre sich vorzüglich angemessen erweisen zu wollen."[1] Darnach ist denn auch eingetheilt. Das Verhältniß der Person Christi zur Ethik ist mit den Worten gezeichnet: „Der Gottmensch Christus — stellt an sich die absolute

---

geht auf Gott zurück. Wir haben uns an den Geist zu halten, in dem sie wirkten, nicht an die Weise des Wirkens u. s. w. Darin verehren wir Gott und seine „Heiligungsgnade" „nach ihrer ganzen Größe und Fülle".

1) Vorr. p. IV—IX.

Wirklichkeit des zu verwirklichenden sittlich Guten dar; er ist die hypostasirte Vollendung des teleologischen Prozesses".[1] Solche Worte sind wie verklungene Töne einer entschwundenen Zeit, wiewohl W. durch die eingehende Behandlung der „Gesellschaft im Staate"[2] und ihre verschiedenen Berufskreise mehr wie seine Genossen den Fortschritt der neueren Ethik vertritt. Aber dieß fand wenig Nachfolge und jene Spekulation blieb unfruchtbar. Nicht bloß hat Rom durch seine Verurtheilung Günther's alle solche Versuche einfach todtgeschlagen; diese geistige Stimmung traf auch nicht recht den Ton der Zeit, noch war sie geeignet, die kirchliche Wissenschaft zu erneuern. Den Weg dazu mußte die Selbstbesinnung auf die geschichtlichen Grundlagen der Kirche zeigen. Freilich waren es hier die römischen Grundlagen, um die es sich handelte. Darauf wies Möhler der Historiker.

5. Der Erneuerer des wissenschaftlichen Katholicismus des 19. Jahrhunderts wurde vor allem Möhler (1796—1838)[3], zwar nicht Systematiker und Moralist, sondern wesentlich Historiker in der Theologie, aber grundlegend auch für die Erneuerung der theologischen Moral. Ein feiner, edler und vielseitig gebildeter Geist, hat er durch seine Persönlichkeit und durch seine „Symbolik" (1832, 5. Aufl. nach seinem Tode 1838, 9. Aufl. 1873) weithin gewinnende und bestechende Wirkung geübt. Durch ihn besonders ist die moderne Idealisirung des römischen Katholizismus in Gang gekommen[4], welchem gegenüber der Protestantismus als ein Produkt gnostischer, mittelalterlicher Abirrung erschien. Von vornherein lag seiner Theologie die Idee der Kirche zu Grunde, wie er sie von Schleiermacher herübernahm, aber um sie ins Römisch-Katholische zu übersetzen. Es war natürlich, daß er von da aus auch die ethischen Irrthümer, auf denen der Bestand der römischen Kirche beruht, sich aneignete und zu rechtfertigen versuchte. In seiner Symbolik vertritt er § 23 (S. 219 f., 5. Aufl.) ausdrücklich die Lehre von der übergesetzlichen Vollkommenheit und den opera supererogationis[5] — womit das ganze System des römischen Irrthums im Grunde gegeben ist. So war es nur folgerichtig, daß die moderne ultramontane Richtung gerade auch an ihn anknüpfte.[6] Nicht minder

1) p. XII. 2) III, 624 ff.

3) Vgl. die Biographie (von Reithmayer) in der 5. Aufl. der Symbolik. 1838.

4) Trotz des Widerspruchs von Reithmayer in jener Biographie p. XXXV.

5) „Eine Vorstellung, deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich entgehen mußte."

6) Wie denn z. B. auch Döllinger, der sophistische Gegner des Protestantismus, sein — freilich weit über ihn hinausgegangener — Schüler war.

tragen die neueren wissenschaftlich gehaltenen Arbeiten jenen Charakter an sich.

6. Simar's (früher in Bonn) „Lehrbuch der Moraltheologie", 2. Aufl. 1877, ist zur wissenschaftlichen Unterweisung im Unterschied von den dem Zweck der Beichtpraxis dienenden Arbeiten (etwa eines Gury u. s. w.) geschrieben und trägt bei allem Festhalten an der katholischen Tradition auch entsprechende Haltung an sich. Aber gegen Liguori's Theorie des Aequiprobabilismus wagt er sich nicht auszusprechen, und wenn er auch (in der 2. Aufl. von 1877) hier noch ein weites Feld „berechtigter Kontroverse" „offen" sieht[1], so hat inzwischen die päpstliche Entscheidung, welche Liguori für einen doctor ecclesiae erklärte, allen Kontroversen ein Ende gemacht. Auch über den guten Zweck der schlechten Handlung spricht er sich bedenklich aus.[2] „Die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung sind mit der Todsünde wohl vereinbar; aber ohne die Liebe sind sie unvollkommene Tugenden."[3] „Allgemein anzurathen ist es, wenigstens einmal täglich einen Akt der Liebe, sowie auch des Glaubens und der Hoffnung zu erwecken."[4] Hinsichtlich des bürgerlichen Rechtsgebiets geht auch S. nach der Weise der Moral seiner Kirche sehr in einzelne juristische Fragen ein[5], wobei er sich dem kirchlichen Zinsverbot gegenüber künstlich zu helfen sucht[6], ferner unter Umständen Aneignung fremden Eigenthums und „geheime Schadloshaltung" rechtfertigt[7], kurz die bedenklichen Aufstellungen der früheren römisch-katholischen Moral, wenn auch in verschämter Gestalt, erneuert; aber von den staatlichen Pflichten der Unterthanen ist so gut wie keine Rede, und das eigentlich soziale Moment der sittlichen Betrachtungsweise fehlt völlig.

7. Im Unterschied davon erkennt Linsenmann (in Tübingen), „Lehrbuch der Moraltheologie", 1878, daß die Moral jetzt „die Gesellschaftswissenschaft im weitesten Sinn in sich hereinnehmen und derselben einerseits die in der Theologie gegebenen unverrückbaren Ziele zeigen, andererseits aber auch ihr diejenigen Lehren entnehmen muß, welche die Theologie ihrem Wesen nach nicht geben kann". „Die Berührungspunkte zwischen Moral und Gesellschaftswissenschaft heraus-

---

1) S. 143.
2) S. 150: „Der Zweck heiligt nie das als schlecht erkannte Mittel. Doch wird die subjektive Schlechtigkeit der Handlung durch den guten Zweck in etwas gemildert".
3) S. 169. 4) S. 237. 5) S. 405 ff. 6) S. 411 ff.
7) S. 429 ff.

zustellen, die Gesichtspunkte hervorzuheben, von welchen aus die oft so dringenden und brennenden Tagesfragen zu formuliren und zu lösen sind, endlich die Linien zu zeichnen, an denen eine weitere Orientirung über die wichtigsten Fragen des heutigen öffentlichen Lebens zu suchen und zu finden ist — dieß schwebte mir als eines der Hauptziele meiner Darstellung vor." [1] Es ist die gute Tübinger (kath.) Schule, die er vertritt, und besonders Aberle's Vorgang, wie er rühmt. Die Worte zeigen Verständniß der Gegenwart und ihrer Aufgabe auch für die Moral. Auch die Disposition läßt dies erkennen.

Linsenmann zerlegt seine Ethik in die zwei Theile: das Reich Gottes als sittliche Weltordnung, und die Verwirklichung der sittlichen Ordnung in sittlicher Thätigkeit. In diesem 2. Theil, der uns besonders interessirt, handelt er nach den Pflichten in Bezug auf die eigene Persönlichkeit, vom religiösen, dann vom bürgerlich-sozialen Leben: von den sozialen Pflichten im Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen — wobei freilich auch hier unter dem Titel des Erwerbs von Vertragsverhältnissen u. dgl. in übergreifender Weise Juristisches abgehandelt wird — von den Pflichten der gesellschaftlichen Stellung: bürgerliche Gesellschaft im Allgemeinen (Staat), die einzelnen Lebenskreise der bürgerlichen Gesellschaft (Ehe, Dienstbarkeitsverhältniß, Lohnarbeit u. s. w.), Standespflichten. — Aber die gute Erwartung des Anfangs wird am Schluß doch getäuscht. Nicht bloß, daß diese letzten Materien, wie z. B. das staatliche Gebiet, allzu kurz bedacht werden, es fehlt auch das Verständniß der großen Gemeinschaftskreise, wie es die Reformation in ihrer dreitheiligen „Hierarchie" niedergelegt hat. Es ist auch für die bessere katholische Moral verhängnißvoll, daß sie sich dem Erkenntnißfortschritt der Reformation auf dem ethischen Gebiet so selbstwillig verschlossen hat. Das macht sie unfähig, der neuen Zeit wirklich gerecht zu werden. Es lautet ganz evangelisch, wenn die „Vollkommenheit" nicht dem „geistlichen Stand" insonderheit zugeschrieben wird, sondern wir lesen: „Vollkommen ist derjenige, welcher in seinem Stand und Beruf den Willen Gottes auf die bereitwilligste Weise erfüllt". Aber die Rede fährt fort: „Aber auch für die in der Welt Lebenden (sic!) liegt die anzustrebende Vollkommenheit in der Richtung der evangelischen Räthe; in dieser Richtung liegt doch schließlich das Ideal des geistlichen Menschen (ἄνθρωπος πνευματικός)" [2], worauf dann die „Ablösung von der Welt" nach ihren Stufen der Zurückgezogenheit und Einsamkeit, der Armuth, der freiwilligen Ehelosigkeit [3], des Opfers des eigenen Willens geschildert wird. Wir brauchen nicht weiter in das Einzelne einzugehen, um nachzuweisen, daß wir trotz aller Vorzüge dieser Arbeit uns doch ganz auf der alten Bahn bewegen, deren ethische Irrthümer im dogmatischen Grundirrthum wurzeln.

---

1) Vorwort p. VI.
2) S. 399.
3) S. 402: „Ueberhaupt kann die Virginität nur vollständig gewürdigt werden im Zusammenhang mit allen übrigen Momenten der vita spiritualis oder religiosa".

8. Es wird nicht nöthig sein, auf die übrigen minderwerthigen Schriften näher einzugehen. Wenn Stapf in Brixen dem Titel „Christliche Moral" 4 Bde. 1841. 42 die Näherbestimmung hinzufügt: „als Antwort auf die Frage: was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen", so behandelt er zwar als Einleitung „das Reich Gottes in seinen vorzüglichsten Momenten" d. h. in seiner Geschichte, welche uns allerdings in Jesu Christo u. s. w. den Weg zeigt, auf dem wir selig werden; aber der eigentliche Inhalt des Werks ist doch eine „christliche Moral", und dieser vermag St. jene Deutung zu geben! Eine dreibändige „Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der kath. Kirche" hat Magnus Jocham (in Freysing) 1852—54 geschrieben; das „Lesebuch", das die Kandidaten und „auch Andere lesen mögen, um sich über die Grundlehren des christlichen Lebens zu verständigen und in den wichtigen Lebensfragen sowohl in eigener Angelegenheit als auch wo sie Anderen Rath geben sollen sich Antwort zu erholen". Dadurch ist die Haltung des Ganzen bestimmt. So ist in die Darstellung der Voraussetzungen christlicher Sittlichkeit eine ganze Geschichte der Heilsvorbereitung mit aufgenommen, der Darstellung der Pflichtenlehre aber nach der auf jener Seite geläufigen Praxis (im 2. Bd.) eine Erörterung der einzelnen Sakramente, als der Heilsvermittlungen, vorausgeschickt, die Kasuistik der Pflichtenlehre aber nach Liguori und Gury gegeben. „Die Pflichten des zeitlichen Berufs" sind auffallend kurz behandelt. Das Ideal der „Vollkommenheit" ist selbstverständlich das gewöhnliche. Der Akt der „Ablegung der feierlichen Gelübde" ist in seiner „Bedeutung für das vergangene Leben" „sündetilgend"![1] — Eine „spezielle Moraltheologie" 1. u. 2. Th. 1878 3. Th. (1873) 2. Aufl. 1885 veröffentlichte Schwabe (in Münster), mit besonderer Verwerthung des Thomas Aqu., seines Kommentators Suarez, aber auch von Kasuisten wie Gury u. s. w. Auf die drei theol. Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) und die Tugend der Gottesverehrung (Devotion und Gebet, Eid, Gelübde) folgen die vier Kardinaltugenden, von denen besonders die Tugend der Gerechtigkeit in einer Weise ausgeführt ist, daß diese Moral schließlich fast zu einem juristischen Handbuch wird. Da lesen wir von Personen- und Sachenrechten, von dinglichen Obligationenrechten, von Kauf- und Verkauf-Kontrakten, von Lieferungsvertrag, Monopol, Rente, Pacht, Miethe, Wechsel-Vollmacht, Kaution, Bürg-

1) I, 531.

schaft, Assekuranz u. s. w. Wie die jüdischen Schriftgelehrten seinerzeit, wegen des nationalen, also zugleich juristischen Charakters des alttest. Gesetzes, Religions- und Rechtslehrer und -Konsulenten in Einer Person waren, so ist es auch hier, entsprechend dem Gesetzescharakter der römischen Kirche, in welcher sich die alttestamentliche Theokratie erneuert. Von den verschiedenen Berufskreisen aber und der Pflichterfüllung darin ist kaum die Rede; Familie und Staat werden ganz kurz behandelt. — Zur Freiburger i. B. „Theologischen Bibliothek" hat Pruner (in Eichstätt) ein Lehrbuch der kath. Moraltheologie (2. Aufl. 1883) geschrieben. „Daß Verf. den hl. Thomas v. Aquin und den hl. Alphons v. Liguori ganz besonders als Führer und Leiter beständig im Auge behielt, versteht sich wohl für einen katholischen Theologen — von selbst." Doch kann er nicht umhin, nach Erwähnung von Liguori's Theol. moralis hinzuzufügen: „aus einem Einblick in das Buch dürfte indessen hervorgehen, daß man sich bei aller Pietät gegen solche Lehrer noch Freiheit des Urtheils bewahren kann". Das ist zwar viel weniger als der englische Konvertit Newman seinerzeit über Liguori's Moral geurtheilt, aber es ist doch etwas. Freilich in seiner Geschichte der neuesten Moral theilt er z. B. einem Gury ein viel größeres Lob zu als z. B. einem Hirscher![1] Er selbst erklärt systematische und praktische Behandlung verbinden zu wollen. Die „Allgemeine Moraltheologie (nach Thom. v. Aqu. Prima secundae) betrachtet die einzelnen Momente des zweckentsprechenden Handelns der Menschen: Willensfreiheit, Moralität, Gewissen, Gesetz und Uebernatürlichkeit d. h. nach der bekannten exegetischen römischen Ansicht das nicht bloß „nach dem Bilde", sondern zugleich „nach dem Gleichnisse Gottes" stattfindende Handeln. Darauf folgen die übernatürlichen von Gott gewirkten „Habilitationen" d. h. die Tugenden, die theologischen und die Kardinaltugenden, gegenüber den entsprechenden Sünden. Die „spezielle Moraltheologie oder Pflichtenlehre" (entspr. der Secunda secundae des Thomas) handelt, den zehn Geboten folgend, zuerst von den Pflichten gegen Gott d. h. von der Uebung der theologischen Tugenden und dem — pflichtgemäßen — Empfang der Sakramente, um dann kurz zu den Pietäts- und Sozialpflichten in der Familie und im Staat (mit auffallender Kürze S. 373—384) überzugehen, während „die Pflichten der Gerechtigkeit", vom 5. bis 8. Gebot, sehr ausführlich dargestellt werden. Da kommen wiederum

1) S. 17 f.

die verschiedenen Rechtsverhältnisse in eingehendster Weise zur Sprache; z. B. bei Gelegenheit des 7. Gebots[1], die Rechtsverhältnisse während der Ehe" („Güterstand nach Dotalrecht", „Güterrecht nach partikulärer Gemeinschaft" u. s. w.), oder die „Sachenrechte", „Obligationenrechte", „Realverträge" (Leihvertrag, Pfandvertrag, Darlehenvertrag u. s. w.), „Erbrecht" (Intestaterbrecht u. dgl., Rechtswohlthat des Inventars, Obligationen aus dem Erbschaftserwerb u. s. w.). Kurz wir bewegen uns in lauter Jurisprudenz statt in theologischer Moral. Das Wort des Herrn, daß er nicht zum Erbschichter gesetzt sei, ist hier ganz vergessen. Nur zuletzt noch, aus Anlaß des 9. und 10. Gebots, kommen die „Sittlichkeitspflichten" zur Sprache, denen auch das „Fastengebot" eingeordnet ist. Eine solche Moral kann uns den ganzen tiefgreifenden Unterschied evangelischen und römischen Christenthums vor Augen stellen. Die römische Kirche ist ein Rechtsorganismus im christlichen Gewande, eine Erneuerung des alten römischen Rechtsgemeinwesens. Da ists natürlich, daß in der Moral wie bei Gratian und im kanonischen Recht (vgl. I, 248 ff.) Moral und Jurisprudenz mit einander vermengt sind. — Martin's (Paderborn) des bekannten Polemikers Lehrbuch (1850) 5. Aufl. 1865, oder Rietter's (Regensburg, München) Breviarium der christlichen Ethik 1866, das er auf seine Moral des Thomas v. Aqu. 1858 hatte folgen lassen, soll nur erwähnt werden.

9. Aber Lehmkuhl's, des Jesuiten, große Theologia moralis, die an die Stelle Gury's treten zu wollen scheint, 2 Bde. (1684 pp. gr. 8vo.) 6. Aufl. Freiburg 1890 muß noch mit einem Wort berücksichtigt werden. Daß ein so großes Werk so raschfolgende Auflagen erfahren konnte[2], zeigt die ungemeine Verbreitung und Herrschaft der jesuitischen Moraltheologie. Es ist vor allem für den praktischen Gebrauch des Priesters und für den Beichtstuhl geschrieben und strebt hiefür möglichste Vollständigkeit an.[3] Thomas v. Aqu. und Alph. Liguori sind selbstverständlich auch hier die vornehmsten Führer, ohne aber andere Autoritäten auszuschließen, wie denn die jesuitischen Moralisten wie Busenbaum, Tamburini, Laymann, Gury u. s. w. uns häufig genug begegnen. Es ist der herkömmliche Gang der Materien, den

1) Es sind nur vereinzelte Titel, welche angeführt werden.

2) 1. Aufl. 1883, 4. 1887, 5. 1888, jede Aufl. 4000 Exemplare stark; also in 7 Jahren 24,000 Exemplare dieses großen, 2bändigen lat. Werkes!

3) Ut ex illis rebus quae in practico sacerdotali officio et in confessionarii munere scitu necessaria sunt, nihil omittere statuerim, quamquam complura am ad jus canonicum aut ad theologiam pastoralem alii relegaverint.

wir hier finden. Der allgemeine Theil handelt zuerst von den menschlichen Akten und ihrer Moralität (freier Wille u. s. w.), von ihrer Regel d. i. vom Gewissen — mit den Eintheilungen desselben: das richtige und irrende, das gewisse und zweifelhafte, das skrupulöse, das laxe — und vom Gesetz, wobei der Probabilismus und seine Berechtigung zur Sprache kommt[1] und zwar nach der bekannten jesuitischen Doktrin, so daß eine probable Meinung auch der mehr probablen vorgezogen werden darf, wofür sich Lehmkuhl auf die Praxis der Kirche und die Autorität Liguori's beruft.[2] Wir sind hier also ganz auf der alten bekannten Bahn der jesuitischen Moral. Und auch sonst. Die Kleriker sind an sich dem bürgerlichen Gesetz nicht unterworfen, vor allem in den Stücken, die sich mit ihrem Stand nicht vertragen: nulla civilis autoritas jure in eos potestatem exercere potest, ut in re militari et similibus.[3] Und was dergleichen mehr ist. Der spezielle Theil handelt von den Tugenden und Pflichten in der gewohnten Weise und in speziellster Ausführung, z. B. auch zum 6. Gebot und über die „luxuria" in ihren verschiedenen Formen[4], oder Juristisches über Kontrakte, Testamente u. dgl., während der 2. Bd. die Hülfsmittel des christlichen Lebens d. h. die Lehre von den Sakramenten bringt, wobei besonders das Sakrament der Buße und der Ehe zu den eingehendsten Erörterungen juristischer Art Veranlassung gibt. — Diese Betrachtung zeigt, wohin die in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts eingetretene Selbstbesinnung der römischen Kirche auf sich selbst geführt hat. Die evangelischen Regungen sind auch in der Moral untergegangen in der offiziellen römischen Kirchlichkeit und im Jesuitismus. Es ist natürlich, daß sich das auch in dem Gange der sittlichen Lebensbethätigung zeigt.

§ 80. Der Thatbeweis des rechtfertigenden Glaubens in den Werken der barmherzigen Liebe.

Der Erneuerung des evangelischen Glaubenslebens und seiner wissenschaftlichen Formulirung in der erneuerten Ethik ging eine

1) I p. 62—90. 5. Aufl.

2) p. 64 (5. Aufl.): Dico: in omnibus rebus dubiis iisque solis, in quibus controversia ad quaestionem de licito et illicito proxime deducta est, sequi licet opinionem vere probabilem, quae actionem omissionemve licitam esse docet, et si contraria opinio, quâ illicita putatur, sit etiam probabilis, vel etiam probabilior. Als Beweis p. 66: ecclesia per plura saecula saltem toleravit, imo recentiore tempore in S. Alphonso positive approbavit doctrinam probabilionis.

3) I p. 101. 4) I p. 512 sqq.

Erneuerung des werkthätigen Liebeslebens zur Seite, welche ihre Herkunft aus dem protestantischen Prinzip des Rechtfertigungsglaubens durch die Gesundheit ihrer Bethätigung und die Volksmäßigkeit ihrer Abzweckung und damit zugleich jenes Prinzip als die Macht auch der sittlichen Heilung im Unterschied von der Barmherzigkeitsübung in der römisch-katholischen Kirche, sowie von den bloß humanitären Bestrebungen der neueren Zeit legitimirt.

1. Die christliche Liebesthätigkeit, wie sie die Folge der neuen religiösen Erweckung in den evangelischen Kreisen des 19. Jahrhunderts war (vgl. § 71, 4), trug der Natur der Sache nach zuerst allgemein christlichen und evangelischen Charakter an sich und richtete sich gegen einzelne Nothstände und Bedürfnisse. Aber entsprechend dem Fortschritt zum kirchlichen Bewußtsein und zur Erkenntniß der Bedeutung der Kirche für das Volksleben überhaupt gewann auch diese Thätigkeit je länger je mehr kirchliche und nationale Bedeutung und Gestalt. In der sog. Inneren Mission, durch Wichern's epochemachende Wirksamkeit, und in der Entwickelung, die sie nahm, trat dieß vor allem zu Tage. Das Geschichtliche darf als bekannt vorausgesetzt werden.[1] Wichern selbst war lutherischer Theolog, und das Bewußtsein der Sündenvergebung war die Seele seiner Liebesarbeit, zuerst an der verwahrlosten Jugend seiner hamburgischen Vaterstadt, bald aber gegenüber den Nothständen und Gefahren des nationalen Lebens überhaupt. Denn das Charakteristische der Inneren Mission ist der Blick über einzelne Nothstände hinaus auf das Allgemeine des Volkslebens und seine Gefahren, und die Bekämpfung derselben durch organisirte und anstaltsmäßige Thätigkeit. Der Geist aber der Wichern'schen Thätigkeit war von vornherein lutherischen Gepräges in der Freudigkeit des beherrschenden Tons, wie er auch in der Sangeslust und heiteren Naturfröhlichkeit sich kundgab. Das charakteristische Motto seines Lebens aber war das glaubensfreudige Wort des Apostels: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Auch das Verhältniß zu den staatlichen Ordnungen, in welches er für seine spätere Stellung und Wirksamkeit in Berlin trat, entsprach dem lutherischen Ideal des Zusammenwirkens der verschiedenen Kreise und Gewalten. Zwar schien am Anfang diese „Innere Mission" sich neben die Kirche stellen zu wollen. Einzelne Aeußerungen des ersten

1) Vgl. über Wichern Oldenberg 1884 u. Theod. Schäfer, P. R.-E.² XVII, S. 18—54. Ueber „Innere Mission" Oldenberg, P. R.-E.² X, 18—30 u. Th. Schäfer in verschiedenen Schriften.

Enthusiasmus, besonders aber unbedachte Aeußerungen überschwänglicher und thörichter Vertreter dieser Arbeit schienen die Hoffnung der Zukunft des Christenthums und unseres Volkes in der Inneren Mission und ihrer Arbeit statt in der Kirche und ihren Gnadenmitteln zu sehen, als ob jene an die Stelle dieser treten sollte. Das rief den berechtigten Protest der Vertreter des erwachten kirchlichen Bewußtseins und der lutherischen Erkenntniß hervor. Vor allem Petri in Hannover sah in der Inneren Mission eine Auflösung der Kirche durch die Gefahr einer inneren Knochenerweichung — ein Widerspruch, der in Besorgniß und Aeußerung über das Ziel ging und gegenüber der berechtigten Betonung des Amtes das Recht und die Nothwendigkeit der freien Thätigkeit zu sehr übersah. Aber dieser Widerstreit hat durch den Fortgang der Dinge auf beiden Seiten sich ausgeglichen. Die Innere Mission hat durch den ganz außerordentlichen Umfang ihrer Arbeit, als einer sozialen Arbeit im großen Stil, sich legitimirt und als ein wesentliches und nothwendiges Element in der neueren sozialen Entwickelung ausgewiesen. Zugleich aber erkannte sie auf diesem Wege die Volksbedeutung der Kirche als der bleibenden Grundordnung auch für die Erneuerung des christlich-sittlichen Volkslebens, und setzte sich so immer mehr in Verhältniß zur Kirche. Auf der anderen Seite lernte man auf Seiten der Vertreter der Kirchlichkeit aus eigener Erfahrung den Werth und die Bedeutung der freien christlichen Thätigkeit schätzen und diese in den Dienst der kirchlichen Aufgabe nehmen. So vollzog und vollzieht sich im Laufe der Zeit immer mehr eine Verkirchlichung der Inneren Mission im richtigen Sinn, nicht äußerlich offizieller Gestaltung und Bevormundung, sondern des inneren Dienstverhältnisses zur wesentlichen Aufgabe der Kirche, und gerade die größeren lutherischen Landeskirchen, wie z. B. Bayern, Württemberg, Sachsen, Hannover nehmen auch in der Arbeit der Inneren Mission eine Vorderstellung ein. Die Thätigkeiten dieser Arbeit der barmherzigen Liebe haben so ziemlich das ganze Gebiet des Volkslebens und seiner Nothstände helfend oder bewahrend besetzt und in ihr Netz befaßt, in den Rettungshäusern, Herbergen zur Heimat, Lehrlingsdaheimen, Jünglings-, Gesellen-, evangelischen Arbeitervereinen, Arbeiterkolonien, Anstalten für Sieche, Blöde, Epileptische &c., Armenpflege, Diakonenbildungsanstalten, Kleinkinderbewahranstalten, Kindergottesdiensten u. s. w.[1]

1) Vgl. Lehmann, Die Werke der Liebe. 2. Aufl. Lpz. 1883. Theod. Schäfer, Leitfaden der innern Mission. Hamb. (1887) 1889. S. 44 ff. u. die

2. Mit besonderer Betonung verdient das Diakonissenwesen in der evang. Kirche unseres Jahrhunderts hervorgehoben zu werden, womit der Eintritt des weiblichen Geschlechts aus den engeren Grenzen der häuslichen und privaten Arbeit in die öffentliche Liebesthätigkeit bezeichnet wird. Mannigfache Anregungen — durch Elis. Fry in England, in Deutschland besonders durch das Beispiel von Amalie Sieveking in Hamburg — waren vorangegangen, bis der thatkräftige und unermüdliche Pastor Fliedner, welchen Uhlhorn wohl mit Recht mit A. H. Francke vergleicht, durch das erste Diakonissenhaus in Kaiserswerth 1836 einen folgenreichen Anstoß gab. An dieses Haus mit seiner ausgebreiteten Thätigkeit in verschiedenen Welttheilen reihten sich dann die anderen Mutterhäuser in Neuendettelsau, Dresden, Berlin u. s. w. mit ihrer verschiedenen Eigenart. Nach Ueberwindung des ersten Befremdens oder Widerstrebens haben sie bald durch ihre segensreiche Thätigkeit die öffentliche Meinung überwunden und gewonnen und auch den Gegnern Respekt vor der sittlichen Macht des Christenthums abgenöthigt. In Privathäusern, in der Gemeindepflege, in den Krankenhäusern, im Krieg, auf dem Schlachtfeld und in den Lazarethen, als Lehrschwestern für Mädchen und kleine Kinder u. s. w. haben sie sich bewährt und ihre segensreiche Arbeit entfaltet. Verschiedene verwandte Vereinigungen und Bestrebungen weiblicher Genossenschaften oder Thätigkeiten wurden dadurch veranlaßt.

3. Diese große Arbeit aber ist eine Legitimation des rechtfertigenden Glaubens. Denn sie ruht durchweg auf dem Bewußtsein der erfahrenen Gnade Gottes in Christo, ist also Bethätigung des Glaubens, welcher nicht etwa Gnade und Sündenvergebung verdienen will, sondern für die göttliche Gnade der Sündenvergebung in dankbarer Liebe Gott in Christo dienen will an den Armen und Elenden des Volkes. In dieser Form der Bethätigung aber zeigt sich der soziale Charakter unserer Zeit, welcher auch der sittlichen Bethätigung des persönlichen Christenthums eigen sein soll. Da aber die Kirche die Sozietät aller Sozietäten ist, so findet diese soziale Richtung ihre Wahrheit in der Kirchlichkeit dieser Arbeiten der freien Liebe.

Liter. S. 243 f. Ders., Die J. M. in Deutschland. Eine Sammlung u. s. w. 1. Rothert, Die J. M. in Hannover, 1878. 2. H. Schmidt, Die J. M. in Württbg., 1879. 3. H. Beck, Die J. M. in Bayern diess. des Rheins, 1880 ꝛc. Für Bayern auch: Ostertag, Helfen u. heilen. Bilder aus der evgl. Liebesthätigkeit vornäml. der bayer. Landeskirche, 1890.

1) Vgl. Th. Schäfer, Die weibl. Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt. 3 Bde. 1. (1879), 2. Aufl. 1887. 2. 1880. 3. 1889.

Dieß bezeichnet den Fortschritt über die Stufe des Pietismus und seiner privaten Kreise hinaus. Erst damit ist die rechte Gesundheit und Volksmäßigkeit der christlichen Liebesbethätigung gewonnen. Denn Kirche und Volk sind für einander. Die Kirche aber ist nach evangelischer Anschauung nicht in der Hierarchie, sondern in der Gemeinde, nicht in dem subjektiven Eigenleben der Gemeinde, wie eine moderne Denkweise will, welche als Beratherin und Helferin der kirchlichen Gegenwart sich darbietet, sondern in der um die Gnadenmittel und ihr Amt gesammelten Gemeinde. In diesem Sinn besteht der Fortschritt der christlichen Liebesthätigkeit in der Betonung des gemeindlichen Charakters derselben.

4. Mit dem Kontinent wetteifert vor allem England in christlicher Liebesbethätigung und ist in mehrfachem Betracht darin voraus, während in Anderem, wie z. B. in der Diakonissensache Deutschland die führende Stellung hat. Wenn die Verbreitung der heil. Schrift, als des Volksbuchs aller Volksbücher, ein christliches Liebeswerk ersten Ranges ist, so ist England darin dem Kontinent rühmlich vorangegangen und nimmt hierin unbestritten die Vorderstellung ein. Dem sozialen Geist der Gegenwart aber entstammt die christlich-soziale Bewegung, welche in neuerer Zeit in England entstanden ist, durch Männer wie Ludlow, Kingsley, Maurice u. a. vertreten. Wenn der soziale Geist stets in der Kirche heimisch war, so hat er sich in den Bestrebungen der Genannten besonders bewußt geltend gemacht, indem er dem schlechten Sozialismus und dem Konkurrenzprinzip des Individualismus die christliche „Kooperation" entgegensetzte.[1] Denn „der Kampf gegen den Individualismus ist das Merkmal des 19. Jahrhunderts".

So sehen wir die Arbeit der christlichen Liebe überall auf dem Plan. Und in dem Maße mehr als in den letzten Jahrzehnten eine bedenkliche Minderung des sittlichen Kapitals im modernen Leben eingetreten ist, sich im Rückgang der Gottesfurcht, der Zucht und Sitte, der Treue und Wahrhaftigkeit und in der steigenden Herrschaft eines unsittlichen Geistes in Kunst und Literatur geoffenbart und allerorten die Frage nahegelegt hat: wie soll geholfen und der sittliche Bankerott verhindert werden?

---

1) Vgl. Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden. 2 Bde. 1892. L. Brentano, Die christlich-soziale Bewegung. Lpz. 1883.

5. Wir würden aber ein wesentlichstes Stück christlicher Liebesthätigkeit vergessen, wenn wir nicht die Heidenmission erwähnen würden, welche ein Werk christlicher Humanität und Kultur in besonderem Grade ist. Denn mehr Liebesgeist noch gehört dazu, daß die geistliche und leibliche Noth der fernen Heidenwelt die Gemüther bewege, als daß die Noth der nächstliegenden Gegenwart zur Arbeit treibe. Zuerst unter weitverbreiteter Mißachtung oder wenigstens Nichtachtung stehend hat sich diese Arbeit zu einer christlichen Kulturmacht erhoben, welche sich auch bei den innerlich Fernstehenden die allgemeine Anerkennung errungen und unser Jahrhundert zu einem Jahrhundert der Mission gemacht hat.[1]

6. Mit der Erneuerung der römisch-katholischen Kirche seit den Tagen der Revolution und der Aufklärung hat auch ihre Liebesthätigkeit eine Erneuerung erfahren, welche die vorhergehende Zeit hinter sich läßt, und besonders in Frankreich ihre Blüte erlebte.[2] In der Fülle der Anstalten, Orden, Kongregationen und Vereine, besonders in der Verwerthung des weiblichen Geschlechts, wetteifert die römische Kirche, zum Theil überlegen, mit der evangelischen Kirche, wenn man auch evangelischerseits hinwiederum in einer Reihe von Arbeiten wie in den Rettungshäusern, Herbergen, Gesellenvereinen u. a. vorangegangen ist. Jedenfalls offenbart sich auch dort eine Fülle von Liebeseifer, welcher den Lebensquellen des Christenthums entsprungen ist. Aber der edle Wetteifer der früheren Zeit ist auch hier dem modernen römischen Katholizismus gewichen und hat aus der Liebesarbeit ein Kampfmittel gegen die evangelische Kirche, zugleich im Dienst der Hierarchie und ihrer Verherrlichung gemacht. Dazu kommen die dogmatischen Irrthümer, welche die sittliche Arbeit dort verderben durch die falsche Betonung des Außergewöhnlichen und des Verdienstes d. i. der selbsterwählten Heiligkeit.[3] Wenn auch die

---

1) Vgl. Warneck, Mission P. R.-E.² X, 33—102 u. ö.

2) Vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit u. s. w. S. 414—448.

3) Diesen Wandel kann man aus der Biographie der Amalie v. Lasaulx, Oberin der barmh. Schwestern in Bonn (Gotha 1878) erkennen. Darüber bei Uhlhorn, a. a. O. S. 444: „Der Geist der heutigen Orden", sagt ein katholischer Schriftsteller, „verlangt die Vernichtung aller natürlichen Gefühle, aller eigenen Ueberzeugungen, kurz, er verlangt die äußere und innere unbedingte Unterordnung unter den Willen der Oberen. Die vielen Vorschriften und Gebräuche, welche außer der eigentlichen Regel das Leben einer Ordensschwester einengen, zielen alle darauf hin, deren innere Selbständigkeit zu untergraben und sie zu einem willens-, gefühls- und urtheilslosen Werkzeug ihres Ordens zu machen. Aller Wille löst sich auf in die einzige Tugend des Gehorsams".

Herrschaft der römischen Kirche das Ziel aller Arbeit ist d. h. das Mittel zum Zweck gemacht wird, so zeigt sich doch auch in diesen Verirrungen noch immer etwas von der Macht der christlichen Liebe. — Dasselbe ist der Fall auf dem Gebiete der Heidenmission. Zwar ist hier das Rühmen in der Regel viel größer als die Wirklichkeit, und auch hier überwiegt vielfach die Absicht des Kampfes gegen die evangelische Mission die eigentliche Aufgabe der Seelenrettung; aber doch fehlt es auch hier nicht an Opfern, welche ein Erzeugniß des christlichen Liebesgeistes sind und auch unsere Anerkennung verdienen.[1] — In den südlichen Ländern Europas und Amerikas aber, in welchen der evangelische Gegensatz fehlt, hat die römische Kirche im Großen und Ganzen als sittlich unfähig sich nur darum und soweit erwiesen, als sie das Christenthum selbst mit nichtchristlichen Elementen aus der vorchristlichen Zeit durchsetzt und es so religiös und dogmatisch verderbt hat.

7. Es wäre unrecht, nicht auch der allgemeinen Humanität zu gedenken, welche einen Ruhm der Gegenwart seit der Humanitätsrichtung des vor. Jahrhunderts (vgl. § 56) bildet.[2] Aus dem Polizeistaat und dem bloßen Rechtsstaat ist der Kulturstaat geworden, welcher die Aufgaben der Gesellschaft auch als eigene anerkannt und so denn auch sich zum Sammelpunkt humanitärer Anstalten und Bestrebungen gemacht hat. Aber es ist doch im Grunde das Christenthum und sein sittlicher Einfluß, welches überhaupt die Humanität in die Welt gebracht hat, welchem auch er diese Richtung verdankt und aus welchem er die letzte Kraft dieser Arbeit zieht; und sobald der christliche Einfluß zurücktritt, ist es nicht die reine Selbstlosigkeit des Opfers, sondern vielfach die Wohlthätigkeit, die sich etwa mit dem eigenen Vergnügen verbindet, oder schließlich das egoistische Interesse des eigenen Schutzes, welches die staatliche Gesellschaft in ihren humanitären Bemühungen bestimmt, am wenigsten das Interesse auch an der ewigen Seele der Nothleidenden. Darin aber unterscheidet sich wesentlich die christliche Humanität von der nichtchristlichen. Jenes Interesse für Leib und Seele des Andern entstammt nur dem Bewußtsein, daß wir das Heil der Seele der freien Gnade Gottes verdanken. In dieser Erfahrung liegt die sittliche Kraft. Wo jene fehlt, kann es zu sittlichem Erkennen kommen, dem aber nicht das sittliche Vermögen entspricht. Das zeigt

1) Vgl. Grundemann, Propaganda in P. R.-E.² XII, 247—265.
2) Vgl. auch meine Apol. Vortr. über die Grundwahrhh. des Christenth., Vortr. 9, und über die Moral des Christenth., Vortr. 10.

uns zum Schluß ein Blick auf diejenigen Richtungen des sittlichen Denkens der Gegenwart, welche mit den Kräften des rein natürlichen Lebens rechnen.

§ 81. Die philosophische Moral der Gegenwart.

Im Unterschied von der früheren Herrschaft des Idealismus hat die philosophische Moral der Gegenwart in ihren verschiedenen Erscheinungen sich auf den Boden des Realismus und Empirismus gestellt und je in ihrer Weise die Thatsache des Sittlichen zu erklären oder zu begründen gesucht, ohne doch, dem Christenthum der Kirche mehr oder minder sich fern stellend, das eigentlich sittliche Problem lösen zu können.

Da wir nicht eine Geschichte der philosophischen, sondern der theologischen Ethik schreiben und auf jene Rücksicht zu nehmen haben, nur sofern sie auf diese eingewirkt hat, der Gang der Entwicklung aber beide in neuerer Zeit einander ferner gerückt hat und die theologische Ethik von der Einwirkung der nicht theologischen gegenwärtig weniger berührt ist, so begnügen wir uns nur mit einer kurzen Uebersicht der neueren Bewegungen und Erscheinungen, mehr nur um auf negativem Wege unsere These uns bestätigen zu lassen.

1. Das Gemeinsame aller neueren Erscheinungen auf dem Gebiet der Ethik ist die Forderung der Begründung durch Thatsachen. Das Zeitalter der Herrschaft der Idee und des Idealismus ist vorüber, wenn auch nicht ohne Nachzügler und Nachklänge. Man ist von der „Idee" trunken gewesen und hat sich am Idealismus berauscht: so ist naturnothwendig ein Rückschlag eingetreten. Auf allen Gebieten ist unser Zeitalter ein realistisches geworden, welches die Träume des Idealismus voriger Zeiten verlacht, während doch jener Idealismus den Grund der Gegenwart gelegt hat, deren man sich rühmt. Man drängt auf Thatsachen und fordert die empirische Methode. So auch in der Moral. Von Epikur bis Mill herab zieht man die Linie; Kant und seine Reform erklärt man für eine Episode, durch welche der Zusammenhang der naturbegründeten (englischen) Moral unterbrochen sei. Es kommt nur darauf an, was man als Thatsache anerkennt.

2. Die sinnliche Natur der Einzelnen erklärt der Materialismus für die thatsächliche Grundlage der Moral, auch in der Ge-

stalt des Darwinismus und seines evolutionistischen Prinzips.[1] Alle sog. ethischen Regungen u. s. w. sind in der physischen Natur begründet. Die Anfänge von Gewissen u. s. w. sind im Hunde so gut wie im Menschen. Unser Gewissen ist nur das Ergebniß ererbter gesellschaftlicher Einwirkung.[2] Daraus folgt der ethische Determinismus. Alle sog. sittliche Neigungen und Handlungen sind naturbegründet, also naturnothwendig. Was ist, ist eben darum berechtigt. Man muß nicht beurtheilen, sondern nur zu erklären d. h. aus seiner Naturbegründung zu begreifen suchen. Diese physikalische Theorie ist die Lehre des sog. Positivismus.[3] Damit hört, weil alle sittliche Freiheit, auch alle sittliche Verantwortlichkeit und alles Recht der Strafe auf. Diese Konsequenzen sind von verschiedenen Seiten aus wirklich gezogen worden. Es bedarf keines Beweises, daß dieß die Verneinung aller Sittlichkeit und Moral ist. Daß aber damit in Wirklichkeit nicht zurecht zu kommen ist, hat man auch darwinistischerseits anerkannt.[4] Die Konsequenz dieser Theorie ist das Prinzip des Egoismus und der Uebertragung des Kampfes um das Dasein auch auf das Gebiet des menschlichen Gemeinschaftslebens, denn das unterste Gesetz der Natur ist der Trieb der Selbsterhaltung. Der Maßstab ist nicht das Sollen, sondern das Können. Das Sittliche — was man so nennt — ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck der Glückseligkeit, daher wechselnd; es ist nicht absolut, sondern nur relativ, d. h. werden wir sagen müssen: es ist nicht.

3. Aber können wir von Glückseligkeit reden? Das verneint der Pessimismus Schopenhauer's und v. Hartmann's und baut eben auf diese Verneinung seine Moral auf. Wenn die frühere Psychologie von der Scholastik des Thomas an den Intellekt zum Herrn des Willens gesetzt hatte, so hatte sich das Verhältniß gewendet. Es ist ein Fortschritt der neueren Zeit, den Primat des Willens anerkannt zu haben.

1) Vgl. Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1875, Nr. 43—45 (Zöckler), „Das Darwinistische Moralprinzip u. seine Konsequenzen". Dazu Braubach, Religion, Moral u. Philosophie der Darwin'schen Artlehre. Neuwied 1869. Carneri, Sittlichkeit u. Darwinismus. Wien 1871. Grundlegung der Ethik. Wien 1881. Entwickelung u. Glückseligkeit. Stuttg. 1886. Der moderne Mensch. Versuche über Lebensführung. Bonn 1891. G. Jäger, Die Darwin'sche Theorie u. ihre Stellung zu Moral u. Religion. Stuttg. 1869.

2) Laas, Idealism. u. Positivism., e. krit. Auseinandersetzung. 2 Thle. Berl. 1882, bei Gaß, Gesch. d. christl. Ethik. II, 2 S. 361 f.

3) Vgl. meine Vortr. über die Moral des Christenth. 4. Aufl. 1889. S. 5 ff. 220 ff.

4) Vgl. Jäger, a. a. O. in meinen Vorträgen über die Moral u. s. w. S. 224 f.

Darein setzt Schopenhauer ein. Nicht dieß ist sein Fehler[1], daß er vom Willen ausgeht, sondern daß er unter dem Willen den blinden Drang des Daseins überhaupt versteht. Indem sich dieser in das Dasein wirft, kommt die Erkenntniß epimetheisch erst hinterdrein und nimmt schmerzlich wahr, welch ein jammervolles Dasein dieser Wille gesetzt hat und stets bejaht: nicht die beste, wie Leibniz — nach Schopenhauer: gotteslästerlich — meinte, sondern die schlechteste aller Welten. Alle dunklen Farben, die ihm zu Gebote stehen, häuft er, um, zuweilen allerdings in geradezu erschütternden Worten seiner lebendigen Phantasie, das Elend des Daseins zu schildern.[2] Alles Leben ist Leiden. Nichtsein ist besser denn Sein, Bewußtlosigkeit das Beste für alles Seiende. Der alte Spruch der Klage (des Theognis und Sophokles) wiederholt sich hier: Nimmer geboren zu sein ist für den Menschen das Beste u. s. w. Eine Hülfe kennt diese Lehre nicht, sondern nur die Verneinung des Willens zum Leben, was die Erklärung der Hoffnungslosigkeit ist. Das Christenthum aber ist die Religion der gewissen Hoffnung im gegenwärtigen Besitz der Gnade Gottes in Christo, die der Trost wider alles Leid ist. — Diese Lehre hat (außer Frauenstädt[3]) ihren populärsten Dolmetscher in Ed. v. Hartmann gefunden, der sie in seiner „Philosophie des Unbewußten"[4] mit erstaunlichem Erfolg popularisirt hat. Wenn er auch eine Teleologie, wenngleich — mit einer contradictio in adjecto — eine unbewußte, überall nachweist, so daß wir nur an die Stelle des „Unbewußten" Gott zu setzen brauchten, um nahe an die Wahrheit zu kommen, so kennt doch diese Teleologie kein eigentliches letztes Ziel und Zweck, so daß der Mensch von der Irreführung des Lebens und seiner Täuschungen nicht frei wird. — Die Sittlichkeit dieser Philosophie ist das Mitleid. Das ist eine Anleihe aus dem Christenthum; aber es ist nicht das thatkräftige heilende Mitleid, mit dem das Christenthum in diese Welt hereingetreten ist, mit der Macht des göttlichen Erbarmens, um sie zu heilen oder zu trösten, sondern das thatlose, quietistische Mitleid, welches nicht die Kraft der Ergebung

---

1) Wie Baumann, Handbuch der Moral, 1879, gegen Sch.'s Prinzipat des Willens, Vorstellung u. Werthschätzung als das Vorangehende betont.

2) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstellung u. s. w. 3. Aufl. I. II. Auszüge daraus in meinen Apol. Vortr. II (über die Heilswahrheiten des Christenth.), 2. Vortr., S. 256—259.

3) Lichtstrahlen aus Sch.'s Werken. 6. Aufl. 1888.

4) 10. Aufl. 3 Thle. 2. Ausg. 1890. Außerdem Phänomenologie des sittl. Bewußtseins, 1879. 2. Aufl. 1886.

bedeutet, sondern die Resignation der Schwäche, und damit die Verneinung aller sittlichen Arbeit ist.[1]

4. Den Gegensatz zu dieser Aufhebung der Moral bildet der Moralismus, besonders der sog. „Ethischen Bewegung" der Gegenwart, welche die Moral an die Stelle der Religion setzt, die für unnöthig erklärt wird.[2] Von Amerika aus hat sich diese Reformbewegung des Moralismus nach England, Frankreich und Deutschland (Berlin) verpflanzt und in den s. g. „ethischen Gesellschaften" organisirt, eine Art moderner Freimaurerei.

Die Kirchen befriedigen nicht mehr; sie hindern vielmehr „die Entwickelung des Geistes wie des Herzens". Jene Bewegung bezweckt, „unabhängig von den Dogmen der Vergangenheit, der Sache des Guten zu dienen". „Wir behaupten die Nothwendigkeit einer neuen Abfassung des Sittengesetzbuchs der Menschheit".[3] „Die Ethik ist die Wissenschaft des guten Charakters und des rechten Handelns; und sie gründet sich auf unsere moralische Erfahrung und unser moralisches Urtheil und sollte unabhängig erhalten werden von aller Theologie."[4] „Der Vortheil der Kirchen ist, daß sie die Vergangenheit hinter sich haben, der Vortheil der ethischen Bewegung, daß vor ihr die Zukunft liegt." „Wir glauben, daß der Tag der alten Religionen vorbei ist."[5] „Daß die entwickelte Menschheit das Gebet aufgibt, ist ein großer Fortschritt."[6] „Die Bitte ist statt an Gott an die Menschheit zu richten". Welches ist „der Anker der Seele"? „Die Pflicht und die Liebe." „Der einige Trost im Leben und im Sterben" ist „das Bewußtsein, die Pflicht erfüllt zu haben."[7] Wie steht's mit der Vergebung? „Arbeit erlöst von Sünden."[8] Die Pflicht bleibt das Höchste, gleichviel, ob ein Gott ist oder keiner ist.[9] — Vgl. dagegen Kaibel, Die Religion u. ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Darstellung u. Kritik der „ethischen Bewegung unsrer Zeit". Halle 1891. Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, 1892, Nr. 37. 38.

5. Zweck und Richtschnur der Moral ist dieser Richtung „die allgemeine Wohlfahrt".[10] Damit lenkt sie ein in die besonders von

---

1) Vgl. meine Apol. Vortr. IV (die modernen Weltanschauungen), 10. Vortr. S. 192 f. Außerdem gegen den Pessimism. Sommer, Der P. u. die Sittenlehre. Berl. 2. Aufl. 1883. Bacmeister, Der P. u. die Sittenl. Gütersl. 1882. Ders. auch in s. Schr.: Der sittl. Fortschritt. Gotha 1886. Auch Grenzboten 1892, II, S. 193—204, wo unter anderm S. 198: „Wer der christl. Moral ihren Glaubensgrund nimmt, nimmt ihr das Leben"

2) Gg. v. Gizycki, Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt. Lpz. 1888 (als 2. Aufl. seiner „Grundzüge der Moral"; fast viermal so groß). Coit, Die eth. Bewegung in der Religion. Uebers. v. Gizycki. Lpz. 1890.

3) Gizycki, a. a. O. S. 424. 4) Coit, a. a. O.

5) Salter, Die Relig. der Moral. Vorträge, übers. v. Gizycki. Lpz. 1885. Moral. Reden, übers. v. Gizycki, 1889.

6) Gizycki, a. a. O. S. 432.

7) S. 435. 8) S. 437. 9) S. 489.

10) Gizycki, a. a. O.

England ausgegangene Moral des sozialen Utilitarismus.[1] Denn in der menschlichen Natur stehen neben den egoistischen auch die „altruistischen" Triebe, d. h. die Gefühle und Triebe der Sympathie u. s. w. Schon im 17. und 18. Jahrhundert hatte diese Moralphilosophie in England und in der „schottischen" Schule sich ausgebildet und gegen die s. g. „intuitionistische" Ethik sich aufrecht erhalten. Aus dem Prinzip des Darwinistischen Evolutionismus heraus hatte sie Spencer neu begründet und Stephen das egoistische Element Spencer's im Sinn der Sympathie korrigirt. Von da aus hat diese Denkweise weite Verbreitung auch bei uns gefunden, seine Wahrheit aber im christlichen Sozialismus eines Maurice u. s. w. im Gegensatz zum falschen Individualismus.[2] Denn wenn nach Spencer die soziale Frage auf die Moral zurückgeht, oder wir nach Proudhon in der Volkswirthschaft überall auf die Theologie, d. h. auf die Religion stoßen, so wird im Christenthum und seiner Moral die Wahrheit aller dieser Bestrebungen liegen. — Die naheliegende Wendung dieses sozialen Utilitarismus ist das Prinzip der Humanität, wie es in England z. B. in Aufsehen erregenden Romanen[3], in Deutschland von der Philosophie z. B. eines Ed. Zeller[4] vertreten wird, und die neueren Ethiken beherrscht. Aber die Humanität ist thatsächlich ein Erzeugniß des Christenthums und hat nur in diesem ihre standhafte Wurzel.[5]

6. Die Methode aber der modernen Ethik ist die des Empirismus in Verbindung mit der Betonung des Sozialen. So tritt es uns in verschiedener Wendung in den neueren ethischen Arbeiten von Jodl, Baumann, Höffding, Paulsen und Wundt, sowie auch beim Juristen Ihering entgegen.

Um Einzelnes anzuführen: Jodl (München), Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. I. Bis zu Ende des 18. Jahrh. II. Kant und die Ethik im 19. Jahrh. 1889. Ders., Moral, Religion u. Schule. Zeitgemäße Betrachtungen zum preuß. Schulgesetz. Stuttg. 1892. Aus der letzteren Schrift S. 16: „Die große Aufgabe einer wahrhaft erleuchteten, für die Zukunft sorgenden Gesetzgebung Sorge zu tragen, daß von der Schule aus dem beschränkt Konfessionellen das Allgemeinchristliche, aus dem beschränkt Christlichen

1) Vgl. § 53, S. 449 ff.
2) Vgl. § 80, 5.
3) Wie Robert Elsmere von Mrs. Humphry Ward.
4) In seiner Schr. über das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materieller Moralprinzipien, 1880.
5) Vgl. oben § 80, 7.

das Allgemeinmenschliche herausgearbeitet werde. Es kann nur geschehen in dem Maße, als der geistliche Einfluß in der Schule mehr und mehr durch den des Lehrers, des im Sinn einer vernünftigen, gesunden Volksmoral gebildeten Lehrers zurückgedrängt wird". Da sind wir wieder bei der sog. allgemein menschlichen Aufklärungsmoral des vorigen Jahrhunderts, welche mit Rousseau „aus Christen Menschen machen" wollte, nur nach dem Maß des 19. Jahrh. modifizirt. — In der französischen Anordnung (vom 28. März 1882), daß unter den Lehrgegenständen der Volksschule vor allem l'enseignement morale et civique aufzunehmen sei, sieht er einen ungeheueren Schritt, den Frankreich „damit aus dem Mittelalter heraus gethan"! So greift er zur französischen Aufklärung der Elements de la morale von Holbach u. dgl. zurück. Diese philos. Ethik ist ihm die volksbildende Macht! (Allg. Zeitung (München), 1892, 1. März, Beilage Nr. 51.) — Baumann, Handbuch der Moral nebst Abriß der Rechtsphilosophie. Lpz. 1879. — Harald Höffding (Kopenh.), Ethik, Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf bes. Lebensverhältnisse, übers. v. Bendixen. Lpz. 1888. S. 16: Sokr. stellte durch das Gebot: „Erkenne dich selbst" das Prinzip der Persönlichkeit oder der Subjektivität auf, das Prinzip des freien Forschens und zugleich des freien Gewissens. S. 18: Die älteste christl. Ethik hat die Erweiterung und Vereinigung der Menschenliebe eingeleitet, Paulus aber die dogmat. Entwickelung begründet. Seitdem hat das Christenthum zwei Prinzipien, den Glauben und die Liebe. S. 24: Alle Werthschätzung von Handlungen setzt ein Subjekt voraus, welches Lust und Unlust zu fühlen vermag. S. 49: Die Geschichte der Ethik zeigt, daß die Werthschätzung zunächst die äußeren Handlungen und deren Wirkungen betrifft; allmählich aber auch die Motive, die Gesinnung, den Charakter des Handelnden umfaßt. S. 56: Das Gewissen, zuerst Instinkt und Trieb, entwickelt sich zur praktischen Vernunft. S. 65: „Die Geburtsstunde des Gewissens ist der Augenblick, da ein durch den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit bestimmtes Gefühl entsteht." Zwei Drittel der Schrift H.'s sind der sozialen Ethik, besonders der freien Kulturgesellschaft gewidmet.[1] — Paulsen, System der Ethik mit einem Umriß der Staats- u. Gesellschaftslehre. Berl. 1889, leugnet die Apriorität der Moralgesetze. „Die Moralgesetze sind Naturgesetze und werden erkannt wie Naturgesetze", sie sind also dem thatsächlichen, erfahrungsmäßigen Leben zu entnehmen. Man könnte die Ethik als die allgemeine Diätetik bezeichnen; wie diese für Engländer und Neger eine verschiedene ist, so gilt auch für sie eine verschiedene Moral. Gewissen ist „Bewußtsein von der Sitte". Maßgebend für P. ist das „diesseitige Wohlfahrtsprinzip".[2] Aber ist die Sittlichkeit nur höherer Opportunismus? Besteht nicht das Wesen des Sittlichen in seiner inneren Nothwendigkeit und absoluten Gültigkeit? Heißt nicht dieses aufzuheben die Sittlichkeit überhaupt aufheben? — Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttg. (1886). 2. umgearb. Aufl. 1892. Aus dem Vorwort zur 1. Aufl. W. sucht „eine empirische Begründung der Ethik". Nicht ist die Moralphilosophie auf die Methaphysik, sondern umgekehrt diese auf jene zu gründen. Die Psychologie muß aus dem

1) Vgl. Herm. Weiß, Einl. in die christl. Eth. 1889. S. 53.
2) Weiß, a. a. O. S. 182.

engen Gesichtskreis der Individualpsychologie entnommen werden. „Als die eigentliche Vorhalle zur Ethik betrachte ich die Völkerpsychologie, der neben anderen Aufgaben insbesondere auch die zukommt, die Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen unter psychologischen Gesichtspunkten zu behandeln." In der Geschichte hat W. besonders die englische Moralphilosophie berücksichtigt. Aber „mit der individualistischen und utilitaristischen Richtung derselben befinde ich mich durchgehends im Widerstreit". — Der 1. Abschnitt, welcher „die Thatsachen des sittl. Lebens" enthält, bespricht 1. „die Sprache und die sittl. Vorstellungen", 2. „die Religion und die Sittlichkeit", 3. „die Sitte und das sittl. Leben", 4. „die Natur- und Kulturbedingungen des sittl. Lebens". Zu 2. identifizirt W. ethische Religionen (in denen von Anfang an sittliche Motive die „ausschließlichen oder doch — vorwaltenden sind") und Kulturreligionen, d. i. die Lehre des Konfuzius, Buddhismus, Christenthum, Mohamedanismus.[1] Sie alle stellen ein — und nur je Ein — persönliches sittliches Ideal in einem Mittler auf, das Christenthum in Jesu trotz der „mythologischen Trübungen". Das Ziel ist, daß die Religion — nach Kant — zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetze wird[2], d. h. als Religion aufhört und Moral wird. — Der Empirismus der Methode und Betrachtungsweise zeigt sich besonders im 3. Absatz: die Sitte und das sittliche Leben. Die Sitte und die Verkehrs- und Gesellschaftsformen u. s. w. entwickeln sich zur Sittlichkeit — obgleich diese doch ganz anderen, in sich selbst begründeten Ursprungs ist und jenen erst sittliche Bedeutung verleiht. Mit den sozialen Trieben — der Grundlage des Sittlichen — treten nach W. religiöse Vorstellungen in Wechselbeziehung; beide Gebiete, des Religiösen und Sozialen, treten hierauf, sich unterscheidend, auseinander, bis dann auf der höheren — dritten — Stufe durch einen Wandel der religiösen Anschauungen in der humanen Tendenz des sittlichen Lebens die Unterschiede nationaler Anschauungen sich verwischen. Also das Zeitalter der Humanität ist das Ziel der Entwickelung.[3] Das sind bekannte Töne, die wir hier vernehmen. Das Christenthum und seine Ethik ist nur die Vorbereitung der neueren, wie die antike Ethik die Vorbereitung der christlichen war.[4] Wir kennen diese Klassifizirung z. B. von Zeller, Dav. Strauß und Theob. Ziegler 2c. her, und mußten sie schon früher zurückweisen.[5] Die antike Ethik ist wesentlich Tugendlehre, die christliche wesentlich — religiöse — Pflichtenlehre, die moderne ist Güterlehre.[6] Aber ist nicht das Christenthum die Predigt vom Reiche Gottes, dem Gut aller Güter? So können wir auch nicht finden, daß W. dem Christenthum gerecht wird und seine Weltanschauung richtig faßt und würdigt. „Daß eine Weltanschauung, die so verschiedenartigen Quellen entflossen war und darum mannigfache Widersprüche in sich schloß, länger als ein Jahrtausend eine zwingende Macht über die Geister ausgeübt hat, der auch die größten und unabhängigsten Denker sich fügen mußten, ist sicherlich eine der wunderbarsten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Die Lösung dieses Räthsels liegt vor allem in der Macht des ethischen Grundgedankens der Liebe

1) S. 80 f. 2) S. 101. 3) S. 265. 4) S. 267.
5) Vgl. m. Abh. über die antik. heidn. Wurzeln des röm. Vollkommenheitsideals in m. Schr. Zur Ethik. Lpz. 1888. S. 54 f.
6) S. 268 f.

und Gnade, welcher sich der trostbedürftigen Menschheit um so unwiderstehlicher aufdrängte, je mehr das wirkliche Leben einer rauhen und gewaltsamen Zeit mit ihm kontrastirte."[1] Aber der innere Zwiespalt der widerspruchsvollen Elemente dieses Christenthums wurde ihm und seiner Ethik immer verhängnißvoller. Die Reformation ward seine Rettung. „Nur ein weltliches Christenthum, wie die Reformation es geschaffen, konnte Rettung aus diesem Zwiespalt bringen."[2] Sie bildet den Uebergang zur „neueren Ethik". Dieser sind die folgenden Absätze gewidmet, denen dann die Abschnitte über „die Prinzipien der Sittlichkeit"[3] und über „die sittlichen Lebensgebiete"[4] folgen. Auf diese können wir hier nicht weiter eingehen.

Nur ein Wort über des geistreichen Juristen Ihering's Schrift: „Der Zweck im Recht" möge hier noch folgen, dessen 2. Bd. (2. Aufl. 1886) wesentlich eine Grundlegung der Moral ist. Er gehört in diese Reihe hinein, sofern er seine Theorie des Sittlichen die geschichtlich gesellschaftliche im Gegensatz zur ungeschichtlich psychologischen nennt. Die Gesellschaft hat als das Uebergeordnete die Befugniß, den Einzelnen durch die Sitte „moralisch" zu zwingen.[5] Aber ist sittlich gleich: der Sitte gemäß zu handeln?

Die philosophische Moral kann das Problem des Sittlichen aufstellen. Aber sie kann nicht die Lösung desselben bieten. Sie kann etwa das Sollen erklären, aber sie kann nicht nachweisen, wie es vom Sollen zum Können kommt. Und darum handelt es sich. Der Ueberblick über die angeführten neueren Erscheinungen zeigt, daß der Empirismus über sich selbst hinausweist. Er will den historisch-genetischen Weg einschlagen. Aber es ist ein sich selbst aufhebender Evolutionismus, aus der Natur das Sittliche hervorgehen zu lassen. Denn beides sind wesentlich verschiedene Größen. Darum reicht es auch nicht aus, die Sitte zur Mutter der Sittlichkeit zu machen. Sie muß selber die Sittlichkeit schon in sich tragen, um sie erzeugen zu können; an sich, bloß als Sitte, hat sie wohl Kulturbedeutung, aber ist sie sittlich indifferent. So fordert die Sittlichkeit apriorische Wurzeln, im Menschen von Haus aus, nicht in der Natur, sondern im sittlichen Wesen des Menschen, in seiner sittlichen Persönlichkeit, d. h. in seinem Verhältniß zu Gott. Darauf weist jeder Versuch naturhafter oder psychologischer Erklärung des Moralischen zurück. Verfolgen wir aber die Entwickelung des Moralischen in der Geschichte der Menschheit, so stoßen wir hier auf das Christenthum als eine allen, auch ethischen Religionen überlegene Religion. Das Christenthum aber ist nicht Moral, deren Einkleidung nur die Religion wäre. Religion zu sein gehört zum Wesen des Christenthums. Es ist entweder Religion,

1) S. 299. 2) S. 310. 3) S. 433 ff. 4) S. 595 ff.
5) Vgl. Weiß, a. a. O. S. 10 f.

oder es ist überhaupt nicht; ohne den religiösen Glauben hat seine Moral keinen Bestand, nicht bloß in den Vorstellungen der illusionsbedürftigen u. s. w. Menschen, sondern in sich selbst. Die Geschichte der „neueren Ethik“ weist auf das Christenthum. Und wenn es ein Vorzug der modernen Ethik ist, Sinn für die Bedeutung des Sozialen und für die soziale Aufgabe der Gegenwart zu haben, so ist die soziale Aufgabe eine sittliche Aufgabe, diese aber eine Aufgabe des Christenthums und seiner Sittlichkeit, die im Glauben wurzelt.

§ 82. Schluß. Die sittliche Aufgabe der Gegenwart.

Wir haben die Entwickelung der sittlichen Erkenntniß und Arbeit der christlichen Kirche verfolgt. Das Christenthum ist zunächst als das Heil des Einzelnen in seinem persönlichen Verhältniß zu Gott in die Welt getreten. „Thue Buße und glaube an das Evangelium“. Dieser Heilsglaube erwies sich dann als die Kraft auch eines neuen Heilslebens. Aber das Evangelium will den Einzelnen zugleich im Zusammenhang seines irdischen Gemeinschaftslebens erfassen, um so die Heilsmacht auch dieses Lebens zu sein. „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus selig“. Und vom christlich gewordenen Haus aus hat es die Völker erfaßt, zunächst die Völker der alten Kulturwelt, von diesen aus die übrigen, soweit sie in Beziehung zu dieser Kulturwelt traten. Diese doppelte Aufgabe: die Erneuerung des Personlebens in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt, und seine dadurch bedingte erneuernde Wirkung auf das Kulturleben der Menschheit ist frühzeitig verkehrt worden. Postulat blieb es immer und seine verborgene Geschichte hat es stets gehabt. Aber der breite Strom der Wirklichkeit schlug ein falsches Bette ein. Denn das Verhältniß zu Gott ist bedingend für das Verhalten gegen Gott und die Welt. Mit jenem verschob sich daher auch dieses. In der Reformation hat sich jenes richtig gestellt mit dem rechtfertigenden Glauben und der Glaubensrechtfertigung. Dadurch stellte sich auch das Verhältniß zur Welt und die Erfüllung der Weltaufgabe zurecht. Auf dem Grund der Sonderung beider Gebiete sollte der Bund der zuzusammenwirkenden Arbeit beider ruhen. Das wurde das ethische Ideal des Lutherthums. Dem einseitigen Interesse am persönlichen Verhältniß zu Gott mit Verkennung der Weltaufgabe im Pietismus antwortete die Herrschaft der weltlichen Interessen, welche schon seit

der Mitte des 17. Jahrhunderts begonnen hatte, und die weltliche Aufklärung mit ihrer Humanität seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärung mündete im Eudämonismus. Ihm gegenüber suchte der philosophische Geist in Kant die Absolutheit der Sittlichkeit wieder festzustellen und ihre Quellen im Menschen selbst nachzuweisen, und glaubte darin das Wesen des Christenthums zu besitzen; während die Entwickelung des öffentlichen Geistes in unserem Jahrhundert vom einseitigen Individualismus aus sich zur universellen Betrachtungsweise der menschlichen Gesellschaft überhaupt und ihrer sittlichen Bedingungen und Aufgaben entwickelte. Die soziale Idee mit ihren Konsequenzen bildet das Resultat dieser Entwickelung.

Auf der anderen Seite hat der religiöse Geist der Christenheit sich auf sich selbst besonnen in der Zeit der Erweckung und in der Erneuerung lutherischer Kirchlichkeit, und mit dieser die Erkenntniß gewonnen, daß alle richtige Sittlichkeit einsetzen müsse in dem religiösen Verhältniß der Person zu Gott, wie dieß die Erkenntniß Luther's war, daß es aber mit der bloß subjektiven christlichen Religiosität nicht genug sei, sondern diese, weil sie nur als kirchliche eine gesunde sei, sich erweitern müsse zur christlichen Einwirkung auf das Volksleben. So treffen beide Entwickelungsreihen auf ihrem Endpunkte zusammen und fordern einander.

Als die Frage der Gegenwart gilt die soziale Frage. Unsere Zeit hat die Empfindung, daß an ihr sich die Zukunft entscheide. Die soziale Frage aber ist nicht bloß eine wirthschaftliche, sondern vor allem und im tiefsten Grunde eine sittliche Frage. Darin sind alle Kundigen einig. Sittliche Ideale und Gebote aber sind nur Forderungen, aber nicht Leistungen, und tragen in sich auch nicht die Kraft der Wirksamkeit. Im Menschenwesen selbst liegen nicht die Kräfte des Sieges; denn die Wirklichkeit des menschlichen Lebens eben soll geheilt und erneuert werden. Aus der Welt der Ewigkeit müssen die Kräfte der Heilung in diese Welt hereintreten. Das Christenthum hat sich trotz aller Trübungen, Sünden und Schwächen seiner Bekenner als die Macht der Erneuerung bewährt. Das ist das Zeugniß der Geschichte im Ganzen wie im Einzelnen. Hier allein ist die Macht der Bekehrung von der Sünde und des inneren Sieges über das Leid des Todes; sonst nirgends. Denn hier allein gibt es eine Vergebung der Sünden; sonst nirgends. Es muß aber die alte Rechnung in Ordnung und das Gewissen frei sein, ehe ein neuer Bau des sittlichen Lebens beginnen kann. Die Rechtfertigung

aus dem Glauben ist die Voraussetzung der Sittlichkeit, und der rechtfertigende Glaube die Kraft der Sittlichkeit. Das lehrt die Geschichte der christlichen Ethik negativ und positiv, in ihren Verirrungen und in ihrer reformatorischen Wiederherstellung. Darin liegt daher auch die Hülfe der Zukunft — die Kraft des sittlichen Lebens des Einzelnen wie der Gesellschaft. Das ist es, was die Geschichte der christlichen Ethik uns lehrt.

Register.

A = Antike Ethik. I u. II = Geschichte der christl. Ethik, 1. u. 2. Hälfte.
A = Anmerkung.

Druckfehlerverzeichniß.

Antike Ethik.

S. 5 Z. 14 v. o. fehlt hinter „voranzugehen" ein Semikolon.
S. 34 Z. 13 v. u. lies ἀντιπεπονθός.
S. 55 Z. 6 v. u. lies 1847.
S. 97 Z. 1 v. o. lies Philosophen.
S. 120 Z. 6 v. o. lies Bonhomie.
S. 178 Z. 17 v. o. lies Neoplatonism.
S. 184 Z. 8 v. o. lies Philosophie.
S. 184 Z. 9 v. o lies letzte.

Christliche Ethik.

1. Hälfte.

S. 1 Z. 7 v. o. lies J. G. Walchii.
S. 28 Z. 3 v. o. lies naturalistisch.
S. 29 Z. 11 v. u. hinter „Herr" fehlt „der".
S. 85 Z. 1 v. u. lies סְגֻלָּה.
S. 89 Z. 17 v. o. lies apostolischen statt nachapostolischen.
S. 143 Z. 8 v. o. lies κατόρθωμα.
S. 143 Z. 5 v. u. lies professiove.
S. 150 Z. 2 v. u. lies Neoplatonism.
S. 153 Z. 8 v. u. lies salus.
S. 160 Z. 16 v. o. lies optamus.
S. 184 Z. 6 v. u. lies Eustochium.
S. 259 Z. 15 v. u. lies von statt non.
S. 285 Z. 5 v. o. lies aeternitatis.
S. 334 Z. 1 v. o. lies Boccaccio.

2. Hälfte.

S. 129 Z. 7 v. o. lies Gonzalez.
S. 135 Z. 14 v. u. lies amatoriae.
S. 138 Z. 7 v. u. lies claviculas.
S. 164 Z. 1 v. u. lies Heppe.
S. 270 Z. 13 v. o. lies Vernunft-
S. 280 Z. 3 v. u. und öfter lies Seckendorff.
S. 308 Z. 5 v. u. lies Wernsdorf.
S. 356 Z. 12 v. u. lies an statt in.
S. 383 Z. 19 v. u. lies was statt war.
S. 423 Z. 15 v. u. lies Reichenbach.
S. 479 Z. 17 v. o. lies unlöslich.

Kr.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.